

نَشْرُ الطَّوَالِغِ

للإمام أبي بكر المرعشي



تحقيق

محمد يوسف إدريس





نَشْرُ الطَّوَالِغِ
للإمام أبي بكر المرعشي

□ نشر الطوابع

تأليف: محمد بن أبي بكر المرعشي

الطبعة الاولى: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

جميع الحقوق محفوظة باتفاق وعقد ©

الرقم المعياري الدولي: ٩٧٨-٩٩٥٧-٥٤٢-٢٩-٠ ISBN:

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: ٤٥٦٧ / ١٢ / ٢٠١٠

✽ تصميم الغلاف محمود أبو زغد، محفوظة باتفاق وعقد ©.



دار النور المبين للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمان ١١١٩ الأردن.

البريد الإلكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or copied in any form or by any means without prior written permission from the publisher.

نَشْرُ الطَّوَالِغِ

للإمام أبي بكر المرعشي

تحقيق
محمد يوسف إدريس



2 0 1 1







تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد

فقد طلب مني أخونا الفاضل الأستاذ الشيخ (محمد يوسف) إدريس أن أكتب مقدمة لكتاب نشر الطوالع الذي ألفه العلامة المرعشي الشهير بساجقلي زاده، وقد اعتذرت أولاً بأن الكتاب معروف مشهور، وبأن عمله فيه مشكور، فأبي قيمة لتقديمه خالية من الفائدة، فاقترح مُصِراً «أن أكتب تعليقات على الكتاب»، وهو يستحق أن يصرف الإنسان جهده في التعليق عليه لما فيه من فوائد، ويكفي أنه بمثابة الشرح لكتاب الإمام البيضاوي «طوالع الأنوار» في علم الكلام، وهو كتاب حقيق بالاهتمام وجدير بأن ينفق فيه المرء الأعوام، ولا سيما وقد زاده قيمة الشرح العالي الرتبة الذي كتبه عليه الإمام الهمام شمس الدين محمود الأصفهاني (٦٧٥-٧٤٩هـ)، وهو الذي عمل الشرح القديم للتجريد الذي كتبه نصير الدين الطوسي الفيلسوف المتشيع، وهو كتاب من الكتب المهمة في الكلام، وهو شارح المنهاج الأصولي للإمام البيضاوي، وكتب أيضاً شرحاً على مختصر كتاب الطوالع الذي قمت بتحقيقه قبل سنوات، أعني «مصباح الأرواح في أصول الدين» الذي كتبه الإمام البيضاوي مختصراً الطوالع، ولشمس الدين الأصفهاني أيضاً شرح على المختصر الأصولي لابن الحاجب، وله كتب غيرها في غاية الأهمية مليئة بالفوائد، وهو غير الأصفهاني الذي قام بشرح «المحصول»، فإن شارح «المحصول» للإمام الرازي هو محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلمي الأصفهاني (٦١٦-٦٨٨هـ)، وهو عالم كبير ومحقق شهير أيضاً، وقد يخلط بعض بينهما لأجل الاشتراك في النسبة إلى أصفهان.

وقد نال كتاب الإمام البيضاوي المسمى بالطوال شهرة عظيمة، وكتبت عليه شروح كثيرة، أشهرها شرح الشمس الأصفهاني المذكور المسمى بـ «مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار»، وهو مطبوع طبعة قديمة، وعليه حاشية دقيقة موجزة كتبها العلامة السيّد الشريف الجرجاني. فجاء اهتمام ساجقلي زاده بهذا الكتاب نتيجة لاهتمام العلماء جميعاً به، فأحبّ أن يخدم الكتاب بأن يقربه من الأفهام، وذلك لأن الطوالع من الكتب الدقيقة الموجزة، المملوءة فائدة ودقائق لا يلتفت إليها إلا ذو نظر دقيق، وبها حقيق، وذلك هو شأن الإمام البيضاوي في سائر كتبه، ففيها فوائد جلية مع اختصارها، ولا يمكن لطلاب العلم في هذا الزمان من أن يفهموا الطوالع وحدهم، إلا بأن يستعينوا بأحد شروحه، وبغيرها من الكتب الكلامية العالية لكي يدركوا الإشارات التي أودعها البيضاوي فيه، وقد جاء الجهد الذي بذله المرعشي تسهيلاً لهذه الناحية فقال: «وَمَنْ أَعْظَمَ مَا صُنِّفَ فِيهِ: «المواقف» و «المقاصد»، ومن استطاعهما فعليه بـ «الطوالع» لعبد الله البيضاوي، لكنّه لكثرة مطوياته ونهاية إيجازه، لا تصل إليه إلا أيدي الأذكياء، وقليل ما هم في كل زمان، ولذلك نسج عليه عناكب النسيان. ولما كان زماننا هذا زمان العوائق والفتن، وتقاصر الفُرص والهمم، اقتصرْتُ مِنْ ذَلِكَ الْكِتَابِ عَلَى مَا هُوَ الْأَهَمُّ، فَأَخَذْتُ مَسَائِلَهُ وَتَرَكْتُ دَلَائِلَهُ إِلَّا مَا هُوَ سَهْلُ التَّنَاوُلِ، ثُمَّ إِنِّي أَظْهَرْتُ مَخْفِيَّاتِهَا، وَنَشَرْتُ مَطْوِيَّاتِهَا، وَأَضَفْتُ إِلَيْهَا مَسَائِلَ مَهْمَةً مِمَّا ذُكِرَ فِي شَرْحِهِ لِلْأَصْفَهَانِيِّ وَفِي حَاشِيَةِ ذَلِكَ الشَّرْحِ لِلْسَيِّدِ الْجَرْجَانِيِّ، وَكَثِيرًا مِنْ إِهْلِيَّاتِ الْمَوَاقِفِ وَشَرْحِهِ، وَبَعْضًا مِنْ مَوَاضِعِهَا الْآخَرِ، وَبُذْنَةً مِنْ بَعْضِ الْكُتُبِ، وَأَدْرَجْتُ فِيهِ مَا وَرَدَ عَلَى ذَهْنِي الْقَاصِرِ مُصَدَّرًا بِـ «لعل» و «أقول»، وقد أذكرُ أن المنقول من «شرح المواقف» وهو من «المتن» و «الشرح»، وكلّما ذكرتُ «المصنف» أردتُ به صاحب «الطوالع»، وبذلتُ جَهْدِي فِي إِيرَادِ الْكَلِمَاتِ الْوَاضِحَةِ بَدَلَ الْمُبْهَمَةِ لِيَنْتَفِعَ بِكِتَابِي أَدْنَى الطَّلِبَةِ. وَسَمَّيْتُهُ: «نَشْرُ الطَّوَالِعِ»، وَأَجُلُّ مَقْصُودِي مِنْ إِتْعَابِ

نفسى إغناء الراغبين في المسائل العقلية عن اشتغالهم بنسخ الفلسفة، واستثنائهم بقواعد الكفرة».

فالطريقة التي اتبعتها المرعشي في كتابة «نشر الطوالع» مناسبة لتقريب معاني الكتاب إذن، وقريبة التناول من طلاب العلم، ولهذا فقد جاء اسمه الذي اختاره له «نشر الطوالع» معبراً عن طريقته التي التزمها فيه، فنشر وبسط ما أوجزه البيضاوي. ولم يقتصر على المعاني المذكورة في الطوالع بل إنه زاد عليها بعض ما جاء في «المقاصد» و«المواقف» وشرحيهما الشهيرين، وابتعد عن التدقيق في الأدلة لما ذكره من رغبته في التسهيل والتقريب.

وقد أشار إلى سبب آخر في هذه الكلمات التي نقلناها من مقدمته للكتاب، وهو رغبته في إبعاد طلاب العلم الراغبين في المسائل العقلية عن الاحتياج إلى كتب الفلسفة، ولذلك اهتم ببيان المطالب والمعاني التي يتداولها العلماء ويحتاجها الطلاب، والسبب في رغبته في إبعاد طلاب العلم عن كتب الفلسفة ما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء مخالفة للشريعة في بعض المواضع، وهذه المواضع يخفى شذوذها عن الشريعة على كثير من العلماء فضلاً عن طلاب العلم، وهذه المنهجية سليمة تماماً ونافعة جداً، أعني ما أعلن عنه المرعشي من أسباب دفعته إلى عمل- تأليف الكتاب، وحقيق بكل حريص من العلماء في كل عصر من العصور أن يقتدي به، ويفعل مثل صنيعه، فإن المتفلسفة ما زالوا ولن يزالوا يخلطون كتبهم بالضار، ويزوقون عباراته بالترتيبات والتقسيمات التي ينخدع بها الناس فيظنونها لؤلؤاً وهي سراب، فحق على أهل العلم أن يخلصوا هذه الكتب من ما اشتملت عليه من مخالفات قاذحة في الشرائع، ويقدموا ما اشتملت عليه من فوائد - وإن ندرت - لطلاب العلم، فإنهم أحق بها من أصحابها، والعلم الحق طلبة المؤمن، أينما كان، وما أجدنا أن نستجيب لهذا النداء الذي أعلن عنه العلامة المرعشي ونقوم بمثل صنيعه، فنقوم بعملية نقد الفلسفات

المعاصرة، لتمييز بين السقيم منها والمفيد بناء على قواعد راسخة وأنظار دقيقة، لا بناء على أوهام وتأملات شعرية كما اعتاده أهل هذا العصر الغريب الأطوار! ثم بعد أن تنتهي من عملية النقد هذه، فلا إشكال في أن نقدم ما استخلصناه من فوائد بحوثهم نقية غير مختلطة بأخطائهم وما انحرفوا عن الصواب فيه لطلاب العلم من المسلمين، لكي يستفيدوا نقد هذه الفلسفات ويكتسبوا المفيد منها، فينالوا الحسنيين. وهذه المنهجية هي التي درج عليها المتكلمون عبر الأعصار المختلفة، فكانوا لا يتأخرون في تنقيح أي بحث يقوم به الفلاسفة، فيأخذون منه الصحيح ويبينون السقيم ويقومون بالرد عليه بالأدلة والبراهين الكافية، لا بمجرد التمني والتشهي. ولا يغيب عن طلاب هذا العلم الشريف ما قام به أعلام أهل السنة في هذا الباب كالإمام الغزالي والإمام الرازي والعضد وغيرهم كثير كثير، فما يشير إليه المرعشي إذن ليس بدعاً من القول، بل هو منهجية للمتكلمين يتبعونها في كل زمان.

وقد أنهى العلامة المرعشي كتابه بما بدأه به من التحريض على الابتعاد عن الانخداع بكلام المتفلسفة المنحرفين عن الشريعة، فقال في آخر كتابه بعد أن جعل التأثير بالفلاسفة سبباً لانحراف بعض الفرق، وهو مصيب في ذلك: «فمن عظم الفلسفة، وزين كتبها، واقتخر باشتغالها، وعد العراء عنها عاراً، واستبدل العلوم الشرعية بها خساراً، كما يُحسُّ من كلمات بعض الطلبة، فلا شك أنه مُستخفٌ بالشريعة، وأخسُّ من الجهلة، مُلحَقٌ بالإسماعيلية»، وهذا المظهر من الاهتمام بالفلاسفة وكلامهم وتقديمهم على كلام علماء الشريعة من المتكلمين داء أصيب به كثير من المنتسبين إلى الإسلام في هذا الزمان، فتراهم تأثروا في كثير من مواقفهم بما أنتجته قرائح المتفلسفة من الغرب والشرق، ولم يكادوا يعقلون قليلاً ولا يعرفوا سبيلاً لفهم بحوث المتكلمين، ونقودهم على الفلاسفة واستدراكهم عليهم في كثير من المسائل، حتى شاع عند أغلب الأساتذة والطلاب أن المتكلمين لا نفع يرجى من

الاطلاع على كتبهم، إلا كثرة القيل والقال، والجدال بما لا يغني ولا يضمن من جوع، ولعمر الحق إنها تهمة جائرة، تدلُّ إن دلت على جهالة من يركن إليها ويقتنع بها. فإن تدقيقات المتكلمين -عند من يعرفها- تغني عن سخافات المتفلسفة وجريهم وراء أوهام يزعمونها معقولات، أو مغالطات يظنونها براهين، ولذلك فإننا نرى أن الذي يجري وراء كتب الفلاسفة ويهتم بما قالوه فيها وبينوه، ويهمل كتب المتكلمين ولا يكاد يعرف حقيقة أقوالهم ولا تراه يحسن إلا التشنيع عليهم، واللهج ببعض الآراء التي صدرت من بعضهم وردّها عليه علماءهم من المتقدمين والمتأخرين، يتخذون من هذه الأمثلة والآراء تكأة يمثلون بها ليجعلوها دليلاً أمام طلاب الجامعات والدارسين على ما يزعمون من انتكاس علم الكلام وعدم الفائدة فيه! وما يزيدهم ذلك إلا ابتعاداً عن الحق والتحقيق، فضلاً عن إعراضهم عن الإنصاف الذي يقتضي من الباحث الحق أن يتقن فهم مقالة من ينتقدهم قبل أن يتزيا بزي ليس له.

ولذلك فإنّ تحذير بعض العلماء من الفلاسفة القدماء، إنما هو من هذا الجانب، وهذا حق واجب عليهم قاموا به، والخطر كل الخطر في إهمال كثير من أهل هذا العصر واجبههم الذي كان ينبغي أن ينهضوا به، فتركوه وتلبسوا بنقيضه، فتسببوا في انحراف كثير من طلاب العلم عن أهل الشريعة وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وقد بالغ الإمام الغزالي جزاء الله خيراً في الرد على الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة»، وما قام به ابن رشد الحفيد التابع الوفي لأرسطو من الرد عليه بكتاب سماه «تهافت التهافت» وما أكثر ما تهافت فيه مؤلفه، فأكثر ما فيه معاندات ومغالطات أطلق عليها براهين واتّهم الغزالي بالمغلطة والخطأ، وهو المتلبس بذلك، ولعمري فقد ظلم الغزالي حجة الإسلام من كثير من الناس، بعضهم يتسبون إليه، ويدّعون محبته، وتراهم يبتعدون عن مهجه، وهذا لعمري من الخيانة الشديدة للعلماء الذين ينبغي بنا أن نخدمهم بخدمة العلم الذي حفظوه لا بتركه

والتحذير منه، أو الابتعاد عنه، وترى بعضهم يحرف أقواله ليميلوا بها إلى ما يحبون هم، وإن أعلن النكير على من قال بها، وبعض الظالمين أعداء للغزالي ولأهل السنة وما أكثرهم في هذا الزمان، تراهم يشنعون عليه ويبالغون في محاولة تخطئته والخط من قيمة أعماله، باتهامه بالمصلحية أو بأنه من علماء السلطة أو بأنه متناقض أو بأنه اتبع أساليب الجدل وابتعد عن البراهين، وهذا هو شأن المنحرفين عن أهل السنة في كل عصر، لا يملكون إلا نحو هذه التّهم الجاهزة يلصقونها بكل من يعلي صوته بمخالفتهم. وكذلك رأينا الإمام الرازي يقوم بجهود عظيمة يكمل بها ما بدأه الغزالي، فقد قام بعمل شروح وردود على الفلاسفة في كتبه، واهتم الناس بكتبه، لا أعني أهل السنة فقط، بل الفلاسفة أيضاً، إلى درجة أنهم صاروا يعتمدون على شرحه للإشارات والتنبيهات، لمعرفة ما يقرره ابن سينا فيها، وتأثروا بالنقود الكثيرة التي أودعها الرازي في شرحه على بعض كتب ابن سينا مما جعل النصير الطوسي الفيلسوف المتشيع الاثنا عشري يخاف جداً من غزو الرازي على أوكار الفلاسفة، والكشف عن مخابثهم، فقام بحملة مضادة للرازي، فنقد كثيراً من كتبه، ليعيد الثقة بالفلاسفة والفلسفة بعد أن أجهز عليهم الرازي. وهكذا فالصراع لم يزل دائراً بين الفريقين، ولم يزل دائراً كذلك إلى هذا الزمان.

هكذا ينبغي أن يفهم كثير من مواقف المتكلمين والفلاسفة، وبناء على هذا الأساس ينبغي أن تعاد قراءة كتب علم الكلام ويعتنى بها كما تستحقه.

وقد أجاد أخونا الفاضل الشيخ (محمد يوسف) إدريس في اهتمامه بهذا الكتاب، ولو كان لدي وقت متاح لما تأخرت عن التعليق عليه، والاهتمام ببيان بعض ما فيه من مسائل وآراء جديرة بأن يعتنى بها، ولعلنا نكتب يوماً بحثاً مختصاً بذلك، أو يكتبه ذوو الاهتمام.

وندعو الله تعالى أن ينفع بهذا الكتاب وبصاحبه، وأن يكون هذا لبنة جديدة

من اللبّات التي يعتمد عليها الدارسون في هذا العصر، لإعادة بناء أسس النهضة
للإسلام وأهله على النهج الحقّ.
والله سبحانه الموفق.

كتبه: سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب



مقدمة التحقيق

إنَّ العلمَ يورثُ الإنسانَ القدرةَ على التمييز والنقد والتقويم
اعتاد المحققون للتراث الإسلامي أن يستهلوا قبل عرض النص المحقق
بالتعريف بالمؤلفين والمصنفين، وذكر عصورهم التي عاشوا فيها، ومشايخهم الذين
أخذوا عنهم، وتلاميذهم الذين تلقوا منهم، ومصنفاتهم التي شاركوا بها في العلوم،
والبحث في موثوقية ما ينسب إليهم من كتب، والكشف عن درجة تأثيرهم وتأثرهم
في الواقع الذي عاشوا فيه، والكلام عن مواقفهم من قضايا عصرهم، وإتباع ذلك
بذكر الدراسات التي كتبت عنهم، وبكتابة تحليل لمحتوى الكتاب، وقبل ذلك كله
ضبط النص وإخراجه بحيث يقدم للناس أقرب ما يكون إلى مراد المصنف، وهذا
بحد ذاته اجتهاد بشري عرضة للخلل والقصور لا يعاب صاحبه إلا أن يكون
مقصرا في صدقه وإخلاصه أو في أخذه بأسباب الإتيان.

وعملية التحقيق إذا ما تم ضبطها بقواعد علمية تكون طريقة معتبرة تصور
لنا واقع الحال الذي كان عليه المسلمون بشكل عام، والواقع الذي عاش في ظله
علماء الإسلام في عصر من العصور بشكل خاص، ويكشف لنا عن جوهر ومنطق
الحركة العلمية الإسلامية التي أشغلت العلماء عبر العصور كما يكشف ذلك عن
طريقة العلماء في معالجة قضايا عصورهم، ويبرز لنا جهودهم في خدمة العلم، والعلم
أهل لأن يخدم لأن بخدمته رفعة الأمم وعزتها.

ولما كان لكل عصر ميزته وخصيسته في الاهتمام بالعلم فإنه من الممكن أن
نقول بأن هذا العصر وبالرغم من قلة عطاء أهله يمتاز بالعناية بكتب التراث حيث
ازدهرت حركة الطباعة وتقدمت صناعتها وتطورت تقنياتها، وهذا مما يجعل أهل

الإسلام هم أولى الناس بتوظيف التقدم التقني في خدمة تراثهم وإخراجه على أتم وجه وأكمله، ويجعلهم ينظرون إلى ما هو أبعد من الغايات الربحية والتجارية والتي تكاد تقضي على هذا الأمل، فما أصعب على النفس أن نرى كثيرا من المخطوطات القديمة أو الطبوعات الأولى لكثير من الكتب أحسن حالا وأكثر دقة مما تطبعه العديد من دور النشر المعاصرة، والله تعالى أسأل أن يكتب لتراثنا الإسلامي الزاخر رؤية النور بأتقن تحقيق وأبهى حلة وأزهاها، وأن يشب القائمين على خدمة التراث أجزل الثواب، فإن خدمة التراث وما تتطلب من وقت وجهد وخبرة ومتابعة للمخطوطات أو النسخ المطبوعة لكتاب واحد لا يقل قيمة عن تصنيف الكتاب نفسه، فإن مهنة تحقيق الكتب قد غدت عملية ذات قواعد وأدبيات ألقت فيها المؤلفات، وهي تفتح آفاقا للبحث والدراسة يكشف بها عن كثير من ملفات التاريخ العلمي عند المسلمين، والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه المصلحة لديننا في الدنيا والإثابة على ذلك في الآخرة.

هذا وإن لكلمة «الدين» استعمالين، خاص يقصد به خصوص العقائد الدينية، والتي هي أصل دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأساس بعثتهم، وهي المراد بالدين الواحد من لدن آدم عليه السلام إلى بعثة محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]، والحكمة من تكليف الله تعالى الناس بعقائد الإيذان استقامة المعتقد، وحفظ العقول من التلبس بالمعتقدات الباطلة التي لاتصلح أن تكون عقيدة راسخة في النفس البشرية، وحفظها من التعلق بالأفكار الفاسدة، وتحرير العقل من الأوهام والخرافات التي تنتجها العقول الفلسفية والأديولوجية وحمايته من بدع أهل الأهواء الذين يتخذون من النصوص الشرعية مرمى لمقاصدهم وغاياتهم الفاسدة، المخالفة

فيهم أصل والوفاق لا يخطر لهم على بال.

والأصل في وظيفة (الدعوة الإسلامية) أن تدعو الناس أساساً إلى عقائد الدين هذه، فهذه هي منطلق الدعوة الرئيسية وهي أيضاً هويتها والموجه لها باستمرار، فإنه من غير المعقول أن نتجاهل ذلك الأصل والمقصد الإلهي العظيم لنحرف عجلة الدعوة الإسلامية عن مسارها ليصير مآل الدين وحظه عند قادته ودعائه إلى كونه وسيلة لتكثير سواد فكر حزبي أو لمنافسة الآخرين في لعبة التسابق على المصالح والمكاسب السياسية وغيرها، فإن هذا مما لم نر نبياً ولا رسولاً دعا الناس إليه، ولا أدخل الدين وأتباعه في صراع فيه مع مصالح وتوجهات القوى المخالفة له في المجتمع، وخير مثال يذكر على ذلك أن المشركين لما عرضوا على النبي عليه الصلاة والسلام التفاوض على «المعتقد» بأن يعبدواهم ربَّ محمدٍ سنةً وهو يعبد أربابهم سنة ثم ليتقاسموا على إثر ذلك المطامع المادية، لم ينتظر الله تعالى من النبي أن يفكر ويتخير في هذا الشأن مع عصمته صلى الله عليه وسلم من أن يجعل الدين محلاً للمساومات أو المفاوضات، فأنزل الله البت في بطلان مثل هذا الموقف من «المعتقد» من خلال سورة «الكافرون».

فالقضية أن الانتصار للعقائد أصالة وللأحكام الفقهية والأخلاقية تبعاً مما يمهّد ويقود لاضمحلال قوى المجتمع المعارضة لها وفقد الثقة بها وليس من المنطق أن نتصر أولاً لتحصيل مناصب المجتمع بالتماس الأعذار الدعوية المختلفة في ضوء الرؤى والمشاريع الدعوية الخاصة ثم لتقودنا هي إلى العقائد؟! فالعملية حالتند تكون عكسية، حيث تصير القناعة المتبعة أن التوصل إلى الحق لا يكون إلا بالتوسل بالوسيلة الفاسدة، وإن هذا مما حذر النبي عليه الصلاة والسلام المسلمين عامة والدعاة خاصة من المصير إليه.

إن هذا الحال الدعوي البائس والمتدهور مما يدفع المسلمين إلى التفكير بجذ في

إصلاح الدعوة الإسلامية التي أصابها الكثير من الضياع والوهن حتى غدت في كثير من صورها غير مقنعة ولا معبرة عن الإسلام ذاته، ولا تليق بعظمة هذا الدين ولا بمستوى الأصول العلمية التي وصل إليه علماء الإسلام، وإن البقاء على هذا الحال يفرز تطبيقات مختلفة في كافة الميادين التي يمارسها المسلمون.

وإذا كانت الغثائية هي الحال السائدة في ساحة الفكر الإسلامي فما ذلك إلا لأن الدعوة تخلق كما أن الإيمان يخلق فيحتاج كل منهما إلى التجديد وبعث الروح، وذلك من خلال التنبيه إلى الأصول التي يقوم عليها الدين واتباع المنهج الذي يظهر قطعيتها العلمية، بدلا من الدعوة إلى العقلية المصلحية لتكون حالة ذهنية سائدة والتي ما فتئت تمزق أصول البحث العلمي الإسلامي كما قرره علماء الإسلام وتفكك منظومة ما بناه أئمة الإسلام من عقلية اجتهادية عبر العصور.

وأرى أنه يجب أن تنتهي القطيعة بين قادة الفكر الدعوي المنغمسين في الدعوة الحركية إلى الرmq الأخير في سبيل تحقيق المصلحة الحزبية وما أوجدته لنفسها مرجعية تشريعية مستقلة وبين العلماء اللذين لم يجدوا سبيلا لخدمة الدين إلا عبر الأجهزة الرسمية في الدول التي يعيشون فيها.

إننا ننظر بعين التأمل في افتخار جميع الأمم بما قدمه أسلافهم من غث وسمين بإعجاب، وفي المقابل إننا نفجع من حال دعاة النهضة الإسلامية الذين يحاولون التنصل من علوم السابقين، حتى وصل الحال بالبعض إلى رمي علوم العلماء بأنها سبب التخلف الذي نحن فيه، في حين يذهب بعض آخر إلى أنه يريد إصلاح الفكر الإسلامي بميزان النظريات والفلسفات الأجنبية، وهذا لا يقل خلافاً عما يربط الإسلام بالذوات والأسماء لا بالأدلة والأصول ثم بالمذاهب المعتمدة، وقد لخص لنا الإمام أبو إسحاق الشيرازي هذه الآفة الفكرية فقال في كتابه الأصولي «شرح

اللمع»^(١): «... والأدلة لا توضع على حسب المذاهب بل توضع على حسب الأدلة لأن الأدلة أصول والمذاهب فروع تتبع الأصول لا أن الأصول تتبع الفروع...». وجاء أبو حامد الغزالي من بعده ليبين عن أثر هذا الخلل في الفكر والعلم فقال في كتابه الأصولي «المنخول من تعليقات الأصول»^(٢): «... ولا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول».

وعليه فإن التوظيف الباطل للدين وهو التوظيف السائد في هذه الأعصر مما ينبئ عن ضياع للأصول والفروع معا، وللمدارس والمذاهب، وللنظريات التي تخرج عليها المسائل والاجتهادات، وللمنهج العلمي بكلية، وإن هذا مما يهيئ الأجواء لتحويل الدين من دعوة إلى العقائد الحقة الصحيحة إلى جعله مظلة لنشأة العصبية الفكرية الإسلامية، وإن شئت فقل لنشأة «العشائر الإسلامية» لتطغى على إثر ذلك المصالح والرؤى الخاصة - وإن كانت ناشئة عن صدق نية وإخلاص عمل - والتي أول ما تضرب في الحقيقة الإسلامية الحجة والمرجعية والضوابط العلمية التاريخية^(٣)، والنتيجة من بعد ذلك كله ضياع الدعوة وتشتتها بين الذين فرقوا دينهم شيئا وجعلوا القرآن بينهم عضيّن.

هذا ولما تفتن السلطان عبد الحميد رحمه الله تعالى للأخطار المحدقة بالعالم

(١) ص ٨٧٦/٢.

(٢) ص ٥٩.

(٣) هذا هو عمل كثير من الساسة الإسلاميين في الشرع في هذا العصر، وانظر أيضا عملية التوظيف الفاسد للنصوص الشرعية عند المجسمة من السلفيين والوهابية وجهودهم في الاحتجاج عند مجرد ألفاظ النص كيف أفقد الأمة قيمة العلماء الذين نصر الله بهم الإسلام عبر العصور فماذا يا ترى ينفع عقل الشافعي أو الجويني أو الرازي أمام مسلمين لاحجة عندهم إلا ذات النص دون وعيه من خلال قواعد العلوم، هكذا تم اختزال جميع العلماء وإزاحتهم من طريق العلم، وصار النص وسيلة لمخاصمة العلماء، وتضليلا للعامة، وألغيت في أيدي الجهلة، وصار الحق هو ما قاله فلان لا ما نطقت به القواعد والأصول.

الإسلامي دعا إلى ما يعرف بالجامعة الإسلامية فتنبه الغرب إلى خطورة ما قد تفضي إليه الوحدة الإسلامية فدعا في مقابل ذلك إلى ما يعرف بالعصية الجنسية الإسلامية من جهة وإلى العصية العربية من جهة أخرى لتساهم الأولى في حرف أنظار المسلمين عن أصل الطريق الذي يجب أن تسير فيه عجلة الدعوة الإسلامية أي من كونها دعوة إلى مبادئ الدين إلى كونها دعوة إلى عصية دينية، ولتساهم الثانية في فك الرابطة بين العرب وبين الإسلام، لعجزهم عن فصل العروبة والعربية عنه، ولقد تم تكريس ذلك بتأسيس الجامعة العربية، ولما كان من الصعوبة بمكان أن تسليخ العروبة عن هوية أبناء الأمة، وبدلاً من أن تعود الأمة إلى دينها، اعتذرت عن ذلك بإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، فتركس الانقسام من جهة أخرى، وإن كنا نشكر ما تقدمه هذه المنظمة من خير للمسلمين.

ونشأ في ظل ذلك مدرستان إصلاحيتين، مدرسة الإصلاح القومي والوطني ومدرسة الإصلاح الديني، وإن شئت أضفت إليهما مدرسة الحكم المصلحي المطلق المستبد، وبدلاً من أن تكون نتائجها إصلاحية جاءت نتائجها نقضاً للأصول، وهدماً للفروع، وتنكراً للتاريخ حتى وصلت الأمة إلى حالة التعري التام في شأنها الرسمي عن جميع مقومات الأمة والتي لا نهوض لها بدونها.

إن الثقافة الدينية التي تغذى بها النابذة الإسلامية من خلال المناهج التربوية الرسمية ثقافة تعجز الأفراد عن أن يملكوا ملكة التمييز بين الحق والباطل والغث والسمين فيما يلقي عليهم من قضايا دينية، ومقولات فكرية، وما ذلك إلا لأن الغذاء الثقافي الديني المقدم لشباب الأمة لا يقوم على تعليمهم منطق ومنهج البحث العلمي كما وضعه علماء الإسلام، لأن تحقيق ذلك يعني بروز المرجعية الشرعية للأمة، وهذا يعني بداية سلوك الأمة في مشروع تستعيد به الأمة هويتها وشخصيتها، وهذا ما لا يأمله إلا الإصلاحيون ولا المستبدون.

تخرج عليها.

وأما اليوم فقد حلت استراتيجيات (التفكير العشائري) محل العلوم الشرعية، ثم وظفت العلوم وطوعت لتكون خادمة للقبائل الإسلامية، حتى صارت الأقوال العقائدية والفقهية تخضع لقانون التفرد الذي هو روح العصر ولبدء الانتقاء بحسب ما يصلح منها للرؤى والمصالح المختلفة، ولقد قال الإنكليزي ملنر، وهو واحد من أساطين السياسة الإنكليزية، إن من أهم ما يمكن أن ننجح به مع الإسلام تحويله إلى عصبية دينية دون أن يكون دعوة إلى عقائد، ولقد تم ذلك بشكل كبير على يدي جمال الدين الأفغاني، كما أشار إلى ذلك صاحب التعليقات على حاضر العالم الإسلامي، فكان من نتاج ذلك غرق الأمة أجمعها في بحر هذه الحيرة العمياء.

من خلال هذه النظرة المقتضبة إلى واقع الدعوة الإسلامية نستطيع أن ندرك أهمية إحياء الدراسات والبحوث التي قدمتها العقول الإسلامية طوال القرون الماضية، وندعو الله تعالى أن يتقبل منا هذا العمل على تواضعه وقلته.

نبذة عن كتاب نشر الطوابع ومصنفه:

مصنف الكتاب الذي بين أيدينا واحد من أعلام الأمة المحققين لعلوم الأوائل، المدققين النظر فيما بحثوه من عويص المسائل، وقد حوى كتابه هذا خلاصات ما انتهى إليه من سبقه من كبار علماء الأمة، ولا سيما الإمام البيضاوي في «طوابعه»، والعضد الإيجي في «مواقفه»، والسعد التفتازاني في «مقاصده»، وهي في حقيقتها كتب ألقت مادتها وركبت عباراتها بالاستناد إلى ما قدمه كبار علماء الأمة من أبحاث جرارة وفياضة في علوم المنطق والأصول والعقائد والكلام، كابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي وأبي إسحاق الإسفراييني وابن فورك وأبي منصور البغدادي والقاضي الباقلاني وأبي المعالي الجويني إمام الحرمين وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي والإمام الأملدي والإمام ابن الحاجب. وفي مقدمة هؤلاء الإمامان الكبيران أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي، إماما أهل السنة، اللذان وضعوا الأصول الأولى المؤسسة لعلم الكلام السني، واللذان افتتتا أيما افتتان في ترجمة جهود من سبقهما من علماء أهل السنة خصوصا في علمي العقائد والكلام بتأسيسهما نظرية ومنهجية متكاملة في النظر في أصول الدين، بالإضافة إلى ما بذله تلاميذهما الذين انتشروا في البلاد يعلمون الناس المنهج الذي أسسه الشيخان، والذي لاقى قبولا ورضا لدى عامة أهل السنة في كل البلاد، وكان ذلك الجهد العظيم هو الذي هيأ الساحة لمن جاء بعدهم من العلماء بإتمام البحث والنظر في مسائل الأصول حتى وصلوا به إلى أوج نضجه.

وعلى سنن هؤلاء وجهودهم اشتغل كبار المحققين المتأخرين كالعضد الإيجي، والسعد التفتازاني، والشريف الجرجاني، والإمام أبي عبد الله السنوسي، وجلال

الدين الدواني، والشمس الفناري، والخيالي، والعصام، والسيالكوتي، وغيرهم من كبار المحققين المتأخرين، بتحقيق وتحرير أبحاث من سبقهم حتى آلت عباراتهم إلى نصوص قوانين يميز بها بين الحق والباطل، أودعت بعد ذلك المتون وضبطت بالحواشي والتعليقات حتى لا يترك تأويلها لمن لا اختصاص له بها، وحتى لا تطالها أفكار وغايات أهل الأهواء الذين ما أكثرهم في كل عصر وزمان، وبالإضافة إلى ما أظهره من اجتهادات وآراء مستمرة في مباحث هذا العلم تبين وتؤكد أهمية هذا العلم في كل عصر من العصور.

أقول: فجمعت ثلاثتها ما تفرق في تلکم الأسفار الشريفة لتكون منهجاً يدرس لأبناء الأمة من طلبة العلم الشرعي المتقدمين في الطلب، فهي كالمفتاح لهم لفهم كتب العلماء الأوائل، ومتابعتهم فيما وصلوا إليه من مطالب علمية، والبناء عليها عند الإمكان، ولتكون عوناً للمسلمين في كل زمان على الانتصار للدين والوقوف في وجه المخالفين بالحجة والبرهان، فإن العلم الحقيقي الذي كتبه علمائنا القدماء ما أقواه في إبراز حجية المطالب الدينية خصوصاً في العصور التي تنتشر فيها المناهج الشكية والسفسطائية، وتضعف فيها جذوة العلم البرهاني، وتُصيرُ فيه القضايا الدينية عدوة للبحث العلمي كما يُدعى، هذا وإن أنجع وسيلة تتبع للدفاع عن هذا الدين الحق، والرد على أعدائه، هي العناية بعلوم السابقين من جهابذة علماء الأمة وذلك من خلال الاتصال المباشر بكتبهم ومباشرة نشرها وتدريسها لأذكياء الطلبة، أصحاب الملكات العالية، والمواهب العلمية والفكرية الرفيعة، والذين يمثلون معتمد الأمة وأملها في النهوض من الغفلة والكبوة الغارقة فيهما، والتقديم بنصوصهم أمام مناقشة الخصوم والرد عليهم، وإظهار الاعتزاز بهم وبما قدموه للإسلام والإنسانية من معارف، مع مراعاة الخطاب المناسب لأهل كل عصر.

العقل والعقلية والعقلانية:

التمييز بين هذه المصطلحات الثلاثة من الأهمية بمكان، ونود التنبيه إلى ما يدل عليه كل واحد منها باختصار، أما العقل فهو عند المتكلمين ملكة من ملكات النفس الكثيرة، بها تدرك النفس العلوم والمعارف النظرية والضرورية، فهو عندهم آلة خاصة في تحصيل الإدراك المسمى بالعلم.

وأما العقلية فهي الطريقة المنهجية والنظرية المعرفية التي يلتزمها الإنسان في أثناء التفكير فيلتزم بها وينضبط بمصطلحاتها وقواعدها، وبذلك تعرف أن العقل واحد في جميع أفراد الجنس البشري في حين أنهم مختلفون في العقليات، أي المناهج التي يلزمون عقولهم بها في أثناء ممارستهم التفكير^(١).

وأما العقلانية فهي مدرسة فلسفية ظهرت في فترات متفرقة من التاريخ، تتخذ من العقل مرجعية في تفسير الوجود على خلاف بينهم في تفسير العقل.

وأخيراً نود قيل الكلام على نسخ وأصول هذا الكتاب أن نترجم بترجمة مختصرة لحياة الإمام المرعشي، نفعنا الله بعلومه في الدارين، آمين.

(١) وتستعمل كذلك كصفة للمسائل التي يتفرد العقل بالنظر فيها.

الإمام المرعشي

هو الإمام محمد بن أبي بكر المرعشي، الشهير بـ (ساجقلى زاده)، المتوفى سنة: (١١٤٥هـ). وهو من بلدة مَرْعَش -بفتح الميم وسكون الراء وشين معجمة- وهي مدينة في الثغور بين الشام وبلاد الروم، على بعد (١٤٠) كم من الشمال الغربي من مدينة حلب، وفي وسطها حصن بناه مروان بن محمد أحد خلفاء بني أمية، وأحاطه بسور، ثم أحدث الرشيد وراءه سائر المدينة، وهي بلدة ذات عدد من العلماء الذين شاركوا في مختلف العلوم، ذكر أبو تمام في «الحماسة» عن سيار بن قصير الطائي:

فلو شَهِدْتُ أُمَ الْقَدِيدِ طِعَانَنَا بمرعش، خيلَ الأرمني أُرْنَتِ
عشية أرمي جمعهم بلبانه ونفسي وقد وطنتها فاطمأنتِ
ولاحقة الأطلال أسندتُ صفها إلى صف أخرى من عدي فاقشعرتِ

وأما شهرته بـ (ساجقلى زاده) فهي كلمة مركبة من لفظين: (ساجقلى) ومعناه بالتركية المظلة، ويقصد بها العالم العظيم، و(زاده)، وهي فارسية الأصل، وبديلها بالتركية: أوغلو، ومعناه: ابن، فيكون مجموعها بمعنى (ابن مظلة العلماء).

ولد صاحبنا في مرعش، ونشأ بها، وفيها تعلم علومه الابتدائية ثم ارتحل إلى العلامة محمد دارنده وي حمزة صاحب تفسير «التبيان»، وداوم على دروسه، وبعد أن أكمل علومه عاد إلى بلده حتى اشتهر بين علماء العثمانيين، ثم سافر إلى الشام وتلمذ على الشيخ عبد الغني النابلسي، ثم أخذ الإجازة في التصوف وعاد بعد ذلك إلى بلده مرعش حيث اشتغل بالعلوم وأفاد الطلبة وكتب فيها الآثار النافعة.



مؤلفاته:

- حاشية على «تفسير الكشف» على سورة البقرة^(١).
 عين الحياة في بيان المناسبات في سورة الفاتحة.
 رسالة الآيات المتشابهات، ثم أيدها برسالة أخرى سماها: التزيهات، وهي
 جواب السنبلزاده عن رده عليه^(٢)، وكتب عليهما حاشية.
 شرح على عين الحياة سماه: «نهر النجاة في تفصيل عين الحياة»^(٣).
 رسالة في إيمان والدي النبي سماها: «شرح السرور والفرج في أبوي النبي صلى
 الله عليه وسلم»^(٤).
 غاية البرهان في تفسير آية الكرسي^(٥).
 حاشية على شرح ديباجة: «الطريقة المحمدية»^(٦).
 تسهيل الفرائض^(٧) وشرحه في: «الأسهل»^(٨).
 عصمة الأذهان في المنطق^(٩).
 العرائس في المنطق^(١٠).
 سلسلة المعاني^(١١).

(١) كتاب عثمانلي مؤلفري ١/ ٣٢٥-٣٢٧.
 (٢) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).
 (٣) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).
 (٤) هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).
 (٥) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).
 (٦) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).
 (٧) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).
 (٨) عن مخطوط: «ترتيب العلوم».
 (٩) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).
 (١٠) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).
 (١١) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

سبحة القدير في مدح الملك القدير^(١).

عندليب المناظر^(٢).

توضيح زبدة المناظر وزبدة المناظر^(٣).

بيان جهد المقل^(٤)، وهو متن وشرح في فن التجويد.

حاشية على شرح رسالة الآداب لطاش كبرى زاده^(٥).

تقرير قوانين المناظرة^(٦).

الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة^(٧).

رسالة في تجديد الإيمان^(٨).

رسالة في الفتاوى^(٩).

جامع الكنوز^(١٠).

تحرير التقرير من المناظرة^(١١).

(١) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٣٢٢/٢).

(٢) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٣٢٢/٢).

(٣) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٣٢٢/٢).

(٤) مطبوع مع شرحه، بطرسبرغ، مطبعة الياس ميرزا البورغاني القريمي، ١٣١٦هـ موجود منه نسخة بمكتبة الحرم المكي تحت رقم: (٤٣٦٧)، ونسخة أخرى لدى المكتبة المذكورة. كلاهما للمرعشي.

(٥) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٢).

(٦) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧)، معجم المطبوعات، سركيس: (٩٩٥/١)، ومنه مخطوط في برلين ودار الكتب المصرية ونور عثمانية وآيا صوفية. وهو مطبوع في الأستانة: (١٣١٢هـ).

(٧) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧)، وهو مطبوع بشرح الأمدي وشرح مثلاً عمر زاده، ومنه نسخة لدى مكتبة دار الحديث المكية، ويوجد منه نسخة في مكتبة جامعة الملك سعود بالرياض: (الفهرس ٣ ص ٤١، ٤٢، ٥٠، ٥١).

(٨) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(٩) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(١٠) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(١١) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

الرسالة العادلة^(١).

تهذيب القراءة، ثلاثة وثلاثون جزءاً^(٢).

حاشية على شرح المطالع^(٣).

حاشية على الخيالي^(٤).

رسالة في إتلاف الكلاب المضرة^(٥).

رسالة في التوحيد^(٦).

رسالة في ذم الدخان^(٧).

ترتيب العلوم^(٨).

نشر الطوابع، وهو هذا الكتاب الذي تقدمه بين يدي الدارسين الكرام من العلماء وطلبة العلم.

هذا وقد أشار محقق كتاب «ترتيب العلوم» إلى ما وقع في كتب التراجم التي ترجمت للإمام المرعشي من اختلاف في تحديد سنة وفاته، ومن ذلك: ما ذكره البغدادي في «هدية العارفين» من أنه توفي سنة: (١١٥٢هـ)، وما نقله رضا كحالة عن سجلات المكتبة البلدية من أنه توفي سنة: (١١٥٠هـ)، وجعله جرجي زيدان في «تاريخ آداب

(١) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(٢) معجم المطبوعات، سركيس: (٩٩٥/١). عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(٣) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(٤) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(٥) ترجمه وطبعه محروفي زاده جعفر بك.

(٦) موجود منه نسخة في مكتبة الحرم المكي مقرونة برسالة أخرى لعبد الرحيم بن علي الشهري بشيخ زاده، وهما مجموعة واحدة تحت رقم (٥٠).

(٧) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧).

(٨) عثمان مؤلفري: (٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٣٢٢/٢)، تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان:

(٣/٣٤٤). وهو كتاب يتناول العلوم التي عرفها المسلمون على غرار مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده.

اللغة العربية»^(١) بعد التاريخين السابقين فحدد أن وفاته سنة: (١١٥٤هـ).
وقد أشار المحقق إلى أن هذا كله واحد وإلى أن الذي حل الإشكال هو صاحب
كتاب «عثماني مؤلفري» حيث يقول^(٢): «وارتحل إلى دار البقاء بتاريخ ١١٤٥هـ،
ويشير إلى هذا التاريخ البيت التالي:

سجاقلي زاده دينادن بقايا ارتحال أبدي

ودفن رحمه الله تعالى بالمقبرة التي في جهة القبلة من مرعش، بينما ذكر في السجل
العثماني أنه دفن في (إسكدار) بمدينة استانبول وهذا ذهول من المؤلف اهـ.
والإيهام الثاني الذي أشار إليه المحقق هو ما وقع للبغداد في هدية العارفين
(٣٢٤ / ٢) من أن الدارنده وي محمد بن عثمان الرومي تلميذ ساجقلى زاده، المتوفى
سنة (١١٥٢هـ)، وهو منشأ الوهم عنده في تحديد وفاة المرعشي، فالمتوفى سنة
١١٥٢هـ الدارنده وي وليس ساجقلى زاده، والدارنده وي كما ذكر محمد الطاهر
مؤلف كتاب (عثماني مؤلفري) هو شيخ ساجقلى زاده.

(١) ص: (٣/٣٤٤).

(٢) ص: (١/٣٢٥-٣٢٧).

أصول كتاب نشر الطوابع

اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب على خمسة أصول، اثنان منها مخطوط، وثلاثة أخرى مطبوعة:

أما المخطوطان، فقد حصلنا على الأول منهما من دار الكتب المصرية، وقد اعتمدنا هذا المخطوط في الصلب بعد مقارنته ببقية الأصول لما وجدناه الأكثر دقة والأسلم نصاً والأكمل عبارة، ورمزنا له بالرمز (خ)^(١)، إلا أن فيه صفحتين ساقطتين بينهما في محله، وأكملنا النص من المطبوع والذي رمزنا له بالرمز «أ»، وذلك بسبب رؤيتنا أن ذلك المخطوط هو الأقرب إلى المخطوط (خ)، ولعله المخطوط الذي اعتمدته دار العلوم العصرية في مصر عندما طبعت الكتاب، ولعل من أمانة ذلك أن جميع ما كتب على هامش هذا المخطوط مثبت في هذه النسخة المطبوعة، وقد قمنا بإثباتها جميعها في هامش التحقيق.

وأما المخطوط الثاني فقد أكرمنا به شيخنا وأستاذنا العلامة المحقق والفهامة المدقق سعيد عبد اللطيف فودة، متعه الله بموفور الصحة والعافية، وحفظه بها يحفظ به عباده الصالحين، وقد رمزنا له بالرمز (م)^(٢)، وهو من حيث الزمان متقدم على المخطوط الأول (خ) إلا أنه وبالإضافة إلى إسعافه لنا في توضيح إشكالات كثيرة من

(١) جاء في اللوحة الأولى من المخطوط «خ» الوصف التالي له: عنوان المخطوط: نشر الطوابع. المؤلف: محمد المرعشي المعروف بساجقلى زادة. تاريخ النسخ: ١٢٢٨ هـ. اسم الناسخ: الكليسي المقدسي. عدد الأوراق: ١٢٣ ق. المقاس: ١٤/٢٣٥ سم. ملاحظات: المخطوط مفكك. الرقم والفن ٥٠. توحيد م.

(٢) جاء في اللوحات الأولى من المخطوط «م» ما يلي: نشر الطوابع. harvard college library. وقد جلد في / شعبان / ١٣١٢ هـ. كتاب نشر الطوابع، اصطحبه العبد الفقير حافظ إسماعيل بن إدريس. وجاء في اللوحات الأخيرة: ms arab 12, the houghton library, 96 m (٢٣٥). ميكروفيلم.

نصوص الكتاب وما فيه من زيادات أثبتناها في محالها توضيح عبارات النص وتكمل مباحثه فإنه أقل ضبطاً وأكثر سقطة ولذلك لم نعتمده مع تقدمه الزماني.

وأما الأصول المطبوعة فثلاثة فهي على النحو التالي:

الأول: وهو من مطبوعات مكتبة العلوم العصرية، والتي كانت موجودة بخان جعفر بجوار سيدنا الحسين في القاهرة بمصر، وقد كانت طبعتها سنة: ١٣٤٢ هـ ١٩٢٤ م، طبع على نفقة الهلالي، كما هو مثبت في الصفحة الأولى من الكتاب، وهي من القطع المتوسط تقع في ٤٠٠ صفحة مع الفهرس الذي في آخرها، وآفة هذه الطبعة كثرة الأخطاء والسقط والزيادة والنقص الواردة فيها.

وقد بدأنا أول الأمر بالعمل على هذا الأصل المطبوع، إذ لم يكن عندنا غيره، وقد جاءت فكرة تحقيق هذا الكتاب حينما كنت أنا وأخونا الفاضل زياد أبو العقيص في زيارة لشيخنا الموقر، وقد لمسنا فيه بعض المهموم من نكران وجحود بعض الطلبة لجهود بعض العلماء والاستفادة منهم، وفي أثناء عودتنا طرح الأخ زياد أبو العقيص لو أننا نقوم بخدمة كتاب من كتب التراث لعلنا نهديه لشيخنا الموقر، يكشف الله به عنه الغمة، فاقترحت عليه صف هذا الكتاب على الحاسوب فأعطيته إياه في تلك الليلة وبعد فراغه من صفه قمت بمطابقة المصنفوف على المطبوع «أ».

ولما أخبرنا شيخنا الموقر بذلك دلنا بعد ابتهاجه بهذا العمل على نسخة لكتاب نشر الطوابع موجودة ضمن موسوعة راغب باشا^(١) الموسومة بـ (سفينة الراغب ودفينة الطالب)^(٢)، فقمنا على الفور بمطابقة المصنفوف وعرضها عليها وأثبتنا ما بينهما من فوارق في الهامش، وهذا هو الأصل المطبوع الثاني.

(١) (ت: ١١٧٦ هـ).

(٢) عن طبعة بولاق القديمة (١٢٥٥ و ١٢٨٢ هـ).

ولما أنجزنا العمل، أخبرني الأخ الفاضل إيصال حوامده بأن عنده نسخة مطبوعة عن سفينة الراغب محققة على أصلين مطبوعين سابقين كما أشار إلى ذلك المحققون للسفينة في مقدمة التحقيق، وعلى الفور باشرت مطابقة المصنف من جديد على هذه النسخة، وأثبتنا ما وجدناه من فوارق في الهامش، وهذا هو الأصل المطبوع الثالث.

هذا وقد رمزنا لنسخة (سفينة الراغب ودفينة الطالب) غير المحققة بالرمز (ب)، ورمزنا للمحققة بالرمز (ج).

ويتلخص عملنا في هذا الكتاب:

ضبط النص من المخطوط (خ).

مطابقة بقية النسخ عليه وقد تضمن ذلك تصويب الخطأ، وتعويض النقص، والإشارة إلى السقط، ومحاولة تصويب العبارة قدر الإمكان حتى تكون سليمة السياق والتركيب.

التزام الإملاء المعاصر للكلمات التي كتبت بإملاء غير معتمد في هذا الزمان. كتابة الكلمات المختصرة كاملة بدون اختصار، ونكتفي بلفت الانتباه إلى ذلك هنا عن ذكرها في محالها من النسخ المختلفة، ومن هذه الاختصارات: [مم: ممنوع، ويط: باطل، وح: حينئذ، مح: محال، والمص: المصنف، والظ: والظاهر].

التزام كتابة الآيات بحسب المصحف المدني للنشر الحاسوبي، وتخريج الأحاديث من مصادرها بقدر الاستطاعة.

التعريف بالشخصيات والكتب العلمية الوارد ذكرها في هذا الكتاب. هذا وقد أهملنا قضية التعريف بالفرق الإسلامية الوارد ذكرها في الكتاب وذلك بسبب أن العلامة المحقق المرعشي ختم كتابه هذا بذكر متن في الفرق، فاكتفينا بذكره لها عن التعريف بها في هوامش الصفحات.

وبعد هذا كله نرجو من الله أن نكون قد وفقنا في خدمة هذا الكتاب المهم والذي نشر فيه المؤلف أقوال أساطين العلماء من المتكلمين والفلاسفة، والذي جعله المصنف مشتملاً على:

١. خطبة الكتاب وتتضمن بيان أهمية علم الكلام.
 ٢. مقدمة في علم المنطق.
 ٣. مدخل في النظر وأحكامه.
 ٤. صلب الكتاب في الطبيعيات والكلاميات.
 ٥. شرح أسماء الله الحسنى وتخرجها على أصول العلماء.
 ٦. مختصر جامع في الفرق الإسلامية.
- ونود الإشارة إلى أنه ورد في النسخ (خ، م، أ) كل من مبحثي الأسماء الحسنى، والفرق الإسلامية، بينما خلت النسختان: (ب، ج) منهما، وقد أشرنا إلى ذلك في الهامش في محله.
- هذا وأنا أتقدم بالشكر الجزيل لكل من قدم مساعدة في إنجاز هذا الكتاب وأخص بالذكر الأخوين العزيزين زياد أبا العقيص وفراس السلواي. وقد زاد في السرور أن تشرف عملنا وتتوج بتقديم لشيخنا محي علوم أهل السنة وحارق رؤوس المبتدعة الماتع علماً وحالاً سعيد عبد اللطيف فودة حفظه الله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

متن «نشر الطوالع»

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١)

خيرُ الكلامِ حمدُ مَنْ خَلَقَ الْأَنَامَ، ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ وَعَلَى آلِهِ^(٢) الْعِظَامِ، وَبَعْدُ: فيقولُ أَفْقَرُ الْعِبَادِ إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهِ الْغَنِيِّ مُحَمَّدُ الْمُرْعَشِيُّ الْمَلْقُبُ بِـ(سَجَاقِلِي زَادِهِ)، أَكْرَمُهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالسَّعَادَةِ^(٣):

[اعلم]^(٤) أن «علمَ الكلام» مع أنه حافظٌ لعقائد^(٥) الإسلامِ ذُكِرَ بعضُ اصطلاحاته ومباحثه في تفاسير^(٦) المتأخرين من أفاضل المحققين، واستُوضح ببعضِ مباحثه بعضُ مواضع الأصول والمعاني، فمن لم يرفع^(٧) إليه رأساً فهو في مدرجة الهوان.

ومن أعظم ما صُنِّفَ فيه: «المواقف» و«المقاصد»، ومن استطاعهما فعليه بـ«الطوالع»^(٨) لعبدِ الله البيضاوي، لكنّه لكثرة مطوياته ونهاية إيجازه، لا تصل^(٩) إليه إلا أيدي الأذكياء، وقليلٌ ما هم في كلِّ زمانٍ، ولذلك نسجَ عليه عنكبُ النسيان.

(١) قوله (اعلم) من «ب + ج».

(٢) «أ»: (وآله).

(٣) «م»: (بالفوز والسعادة).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (العقائد).

(٦) «م»: (تفسير).

(٧) «أ»: (يرجع) ..

(٨) سياقي التعريف بهذه المصنفات الثلاثة بالتفصيل فيما يأتي من صفحات.

(٩) «خ + ب + ج + م»: (يصل).

ولما كان زماننا هذا زمانَ العوائقِ والفتنِ، وتقاصرِ الفُرصِ والهممِ، اقتصرتُ من ذلك الكتابِ على ما هو الأهمُّ، فأخذتُ مسائله وتركْتُ دلائله إلا ما هو سهلُ التناولِ، ثمَّ^(١) إنِّي أظهرتُ مخفياتها، ونشرتُ مطوياتها، وأضفتُ إليها مسائلَ مهمةً مما ذُكر في شرحه للأصفهانيِّ وفي حاشية ذلك الشرح للسيدِ الجرجانيِّ^(٢)، وكثيراً من إلهياتِ المواقفِ وشرحهِ، وبعضاً من مواضعها الأخرِ، ونُبذةً من بعضِ الكتبِ، وأدرجتُ فيه ما وردَ على ذهني القاصرِ مُصدِّراً بـ «لعل» و«أقول»، وقد أذكرُ أن المنقولَ من شرحِ «المواقفِ» وهو من «المتنِ» و«الشرحِ»، وكلّما ذكرتُ «المصنف» أردتُ به صاحبَ الطوالعِ، وبذلتُ جهدي في إيرادِ الكلماتِ الواضحةِ بدلِ المبهمةِ ليتنفعَ بكتابي أدنى الطلبةِ. وسمَّيته:

نَشْرُ الطَّوَالِعِ

وأجلُّ مقصودي من إتعابِ نفسي إغناءً^(٣) الراغبين في المسائلِ العقليةِ عن اشتغالهم بنسخِ الفلسفةِ، واستئناسهم بقواعدِ الكفرةِ. والمرجوُّ من الكرامِ أن يسدُّوا الخللَ ويعفو الزللَ ولا يُعيَّبوا على مبالغتي في توضيحِ المقامِ وإن قلَّتِ الحاجةُ، إذ^(٤) ذلك مراعاةٌ لصغارِ الطلبةِ، واختصارُ الكلامِ بشيءٍ سهلٍ لا يمدحُ به الرجلُ، ومن له ذهنٌ ثاقبٌ فعليه بـ «الطوالعِ» وأمثاله، وهيهاتَ ليّا جمعه مثلي أن يُلْتَفِتَ إليه الأذكى وأن يُذكرَ اسمه لدى فحولِ العلماءِ، أستعينُ باللهِ وأتوكَّلُ عليه وأفوضُ جميعَ أموري^(٥) إليه.

(١) «م»: (نعم).

(٢) «م»: (للمحقق الشريف) بدلا عن: (السيد الجرجاني).

(٣) «أ»: (إعتناء).

(٤) «م»: (إن).

(٥) «م»: (أمري).

ولما ناسب تقديم تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته - وإن خلا عنها الطوالع - ذكرتها على ما وقع في شرح «المواقف»^(١).

فاعلم أن العلم المسمى بـ[الكلام]: علم يُقْتَدَرُ^(٢) معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع^(٣) الشبهة عنها.

والمراد بـ[العقائد]^(٤): ما يُقصدُ به نفس الاعتقاد دون العمل، فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان:

أحدهما: ما يُقصدُ به نفس اعتقاده كقولنا: الله: عالمٌ قادرٌ سميعٌ، وتسمى^(٥) هذه الأحكام اعتقاديةً وأصليةً وعقائد^(٦)، وقد دُوِّنَ علم الكلام لحفظها.

والآخر: ما يُقصدُ به العمل، كقولنا: الوتر واجبٌ، والزكاة فريضةٌ، وتسمى هذه الأحكام عمليةً وفرعيةً وأحكاماً ظاهريةً، وقد دُوِّنَ علم الفقه لها.

وموضوعه على ما قيل: ذات الله تعالى، لأنه يُنَحَّثُ فيه عن أعراضه الذاتية، أعني^(٧) عن صفاته وعن أفعاله في الدنيا كإحداث العالم، وفي الآخرة كالخسر، وعن أحكام أفعاله فيهما كوجوب نصب الإمام عليه تعالى وعدم وجوبه، ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبهما.

(١) من قوله في أول الكتاب: (فيقول أفقر العباد...) إلى قوله هنا (...على ما وقع في شرح المواقف) ليس موجوداً في: (ب + ج).

(٢) وعدل عن: أن يقتدر [به] إلى: يقتدر [معه] مبالغة في نفي الأسباب، كالحقيقي، وإسناد الكل إلى الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب، كذا في شرح «المقاصد». أه من هامش «خ + أ».

(٣) «أ»: (رفع)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «خ + م»: (العقائد).

(٥) «خ + م»: (يسمى). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) «خ + م»: (عقائد).

(٧) قوله: [عن صفاته]، أي: الذاتية. و[عن أفعاله]، أي: الصفات الفعلية. وإن قلت: كيف فسر «الأعراض» بهما وسيجيء أن «العرض» موجود قائم بمتحيز عند الأشاعرة، فيخرج عنه: [صفات الله تعالى]؟ قلت: لعل «العرض» هنا ليس بالمعنى الآتي، بل بمعنى: ما يلحق الشيء أه من هامش «خ + أ».

وغايته: الترقى من التقليد إلى الإيقان وإرشاد المسترشدين، وإلزام المعاندين.
أقول: فالتعريف المذكور للكلام تعريفٌ بالغاية، وعرفه المحقق الشريف في
«تعريفاته»^(١) بموضوعه حيث قال:

الكلام: عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ ذَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَأَحْوَالِ الْمَمْكَنَاتِ مِنَ الْمَبْدِ
وَالْمَعَادِ عَلَى «قَانُونِ الْإِسْلَامِ».

قوله: [على قانون الإسلام]: احتراز^(٢) عن إلهيات الفلاسفة فإنها على قانون
عقولهم، وافق الإسلام أو خالفه، كما في شرح «المواقف».

ولعلَّ البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال
أعراض^(٣) «موضوع العلم؛ لأنَّ موضوعات «مسائل» العلم قد تكون^(٤) موضوع
العلم وقد تكون^(٥) أعراض موضوعه، هذا إذا كان البحث عن «الممكنات» من حيث
استنادها إليه تعالى لاندراجها في البحث عن الأعراض، وأمَّا على ما قيل من أنَّه يُبْحَثُ
في «الكلام» عن «أحوال» الممكنات لا من حيث الاستناد، كقولهم: الأعراض لا
تنتقل، ففي التعريف إشكال، ويُمكن تخصيص الأحوال بالحيشية المذكورة ويكون
البحث عن أحوالها لا من تلك الحيشية استطرادياً، كما في شرح «المواقف»^(٦).

ثم اعلم أنه لما كان المقصود الأعظم من تأليف «الطوالع» إثبات الصانع

(١) كتاب: [التعريفات]: هو للإمام السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٢هـ)، ذكر فيه ما يتداوله أهل
العلوم والفنون من اصطلاحات علمية، وقد رتبته على حروف المعجم، وقد قام أحد الباحثين في العراق، وهو خضر
عواد العلي العكل - رحمه الله تعالى - قبل فترة الاحتلال الأمريكي ومن حالفهم من الدول الصليبية لأرض الإسلام
بتقديم رسالة دكتوراة عن مصادر الإمام الجرجاني في تعريفاته بعنوان: «منهج وموارد السيد الشريف الجرجاني في
كتابه «التعريفات»، سنة ١٩٩٩ م.

(٢) «أ»: (احترازا).

(٣) «م»: (الأعراض).

(٤) «خ + م»: (يكون).

(٥) «خ + م»: (يكون).

(٦) «ب + ج + م»: (المقاصد) بدلا عن: (المواقف).

وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتألفة^(١) من مقدمات مأخوذة من
الممكنات بالنظر فيها رتب «المصنف» الكتاب على مقدمة وثلاثة^(٢) كتب:

المقدمة: في مباحث تتعلق بالنظر.

الكتاب الأول: في الممكنات.

الكتاب الثاني: في الإلهيات.

الكتاب الثالث: في النبوة وما يتعلق بها.

كما قاله^(٣) الأصفهاني^(٤)، فرتب^(٥) هذا الكتاب على وفق ترتيب «الطوالع»^(٦)،

(١) «ج» بدون: (المتألفة).

(٢) الصورة الإملائية لهذه الكلمة بحسب ورودها في المخطوط المعتمد في الصلب وفي «م» هكذا (ثلاثة)، وقد
كتبتها بالصورة الإملائية المشهور (ثلاثة).

(٣) «م»: (قال).

(٤) «ب» بدون: (كما قاله الأصفهاني).

(٥) «م»: (فرتب).

(٦) «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار»: تأليف الإمام الحجة والقاضي القدوة ناصر الدين البيضاوي: (ت: ٦٨٥هـ)، قال عنه الإمام السبكي: أنه أجل كتاب ألف في علم الكلام، ولالإمام البيضاوي كتاب آخر نسجه على
منوال «الطوالع» إلا أنه أخصر منه مع غاية في التحقيق، وهو كتاب «مصباح الأرواح في أصول الدين»، وقد حققه
على أكثر من نسخة أستاذنا وشيخنا سعيد عبد الطيف فودة - حفظه الله تعالى - ويشتمل «الطوالع» على مقدمة وثلاثة
كتب: أما المقدمة ففي علم المنطق، وأما الكتب فثلاثة:

الأول: في [الممكنات]، وفيه أبواب، الباب الأول في «الأمر الكلية»، والثاني في «الأعراض»، والثالث في «الجواهر».
الثاني: في [الإلهيات]، وفيه أبواب، الباب الأول في «أحكام الذات الإلهية»، والثاني في «الصفات الإلهية»، والباب
الثالث في «الأفعال الإلهية» وما يتعلق بها من مسائل كالتحسين والتقبيح.

الثالث: في «النبوة وأحكامها»، وفيه أبواب، الباب الأول في «معنى النبوة»، والثاني في «الحشر والجزاء»، والثالث في
«الإمامة».

هذا ولم يقتصر الإمام البيضاوي رحمه الله على ذكر مذهب أهل السنة وآراء متكلميهم في مباحث الكلام والعقائد،
بل ذكر بالإضافة إلى ذلك مذاهب المتكلمين من شتى الفرق الإسلامية، وزاد عليها بذكر أقوال وآراء الفلاسفة
الإسلاميين وغير الإسلاميين بمختلف مشاربهم، وعرض مقولاتهم للبحث والنظر والنقد، وبين بالحجة والبرهان
قوة مذهب أهل السنة ورجحان ما ذهبوا إليه سواء في مسائل الطبيعيات أو في مباحث الكلام والعقائد.

ثم إن كتاب «الطوالع» قد حظي باهتمام كبار علماء هذه الأمة، فوضعوا عليه الشروح والخواشي، ثم إنه لعلو كعبه
ورفعة شأنه وعمق مباحثه ودقة أنطاره نبه العديد من العلماء على أنه لا ينبغي أن يتجرأ عليه ولا يطالعه إلا من تفرس

في عقائد الدين واستقرت في قلبه استقرارا تاما، وشهد له شيوخه بالأهلية للنظر فيه، إذ إن الإمام البيضاوي يذكر في كتابه هذا الأفكار والأقوال والمقولات والعقائد من أديان وفلسفات وفرق ومذاهب مختلفة فيخشى على غير المتأهل من الانحراف خصوصا في الأزمان المتأخرة والتي مال أهلها فيها إلى طلب الدنيا وابتعدوا فيها عن العلوم والمعارف الإسلامية ناهيك عن التحقيق والمشاركة فيها أو البناء عليها.

* الشروح والخواشي التي وضعت على الطوابع:

شرح الإمام الأصفهاني والمسمى: «مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار من مطالع الأنظار»، وهو أعظمها، وأجلها، وهو من أمتع ما يمكن أن تكون عليه الشروح، وعليه حاشية للسيد الشريف الجرجاني. هذا ومن عظيم رحمة الله بنا أن رزقنا الشيخ النظار سعيد فودة، حفظه الله تعالى، والذي درسنا وشرح لنا شرح الأصفهاني في نهاية عقد التسعينات، وهو شرح مسجل والله الحمد.

شرح العبري الفرغاني، برهان الدين عبيد الله بن محمد العبيدلي الشريف الفرغاني، قاضي تبريز المعروف بالعبري، المتوفى سنة: (٧٤٣هـ)، ومتوفر منه ستة نسخ مخطوطة، وشرحه هو: شرح الطوابع.

شرح الدواني: جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، متكلم، فقيه، منطقي، ولد في «دوان» من بلاد كازرون، سكن شیراز: توفي سنة: (٩٢٨هـ)، ومتوفر منه نسختان مخطوطتان، وشرح فيه خطبة الطوابع، ووضع عليها حاشية. شرح التستري، بدر الدين، محمد بن أسعد اليميني، وشرحه هو: كاشف الأسرار عن معاني طوابع الأنوار.

المولى مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي، المعروف بخواجه زادة، منه نسخة مخطوطة، وشرحه هو: شرح طوابع الأنوار.

شرح المبيضي، حسين بن معين الدين المبيضي، توفي سنة: (٨٧٠هـ)، ومنه نسخ مخطوطة.

شرح الأنصاري الشافعي، أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، شيخ الإسلام، عنوانه: «لوامع الأفكار في شرح طوابع الأنوار» ومنه نسخة مخطوطة.

وأخيرا كتاب ساجقلى زادة، وهو هذا الذي بين أيدينا والمسمى بـ «نشر الطوابع».

انظر مقدمة كتاب «طوابع الأنوار» بتحقيق الدكتور الفاضل عباس سليمان، دار الجليل، والمكتبة الأزهرية القاهرة، سنة ١٩٩١م، وسفينة الراغب بتحقيق د. علي دحروج، ص ٤٢٩.

تنبيه: هناك كتاب آخر يشبه اسمه اسم كتاب البيضاوي وهو كتاب: [مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق] للإمام محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة: (٦٨٩هـ)، يعرف في نقول العلماء باسم: شرح المطالع، وعليه شرح للإمام قطب الدين الرازي التحفاني المتوفى سنة: (٧٦٦هـ) واسمه: [لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار] وعليه الحاشية الكبيرة والجليلة للإمام المحقق السيد الشريف الجرجاني.



المقدمة

فالمقدمة في مباحث تتعلق بالنظر، وفيها أربعة فصول:

الفصل الأول

مبادئ النظر



مبادئ^(١) النظر

وهي مباحثُ التصورِ والتصديقِ

اعلم أن «العلم» إن كان حكماً، أي: إدراكاً بأن^(٢) النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فهو: تصديق، وإلا فهو: تصور. ثم إن كل واحد من التصور والتصديق^(٣) ينقسم إلى: بديهي: وهو ما لا يتوقف حصوله على نظير وفكر، كتصور الوجود والعدم، والحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وإلى كسيي: وهو ما يحتاج إلى النظر والفكر، كتصور الملك والجن، والحكم بأن العالم حادث؛ فتكتسب^(٤) الكسبيات من البديهيات بطريق النظر.

والنظر: ترتيبُ أمورٍ معلومة على وجهٍ يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم. وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلةً إلى تصور مجهول تُسمى: معرفاً وقولاً شارحاً، وإن كانت موصلةً إلى تصديق مجهول تُسمى: دليلاً [وحجة]^(٥). أقول: يُشعرُ قولُ «المصنف»: تلك الأمور المرتبة... اهـ^(٦) أن التصور لا يُكتسب من التصديق^(٧)، تدبر^(٨).

(١) «ب»: (مبادي). قوله: [في مبادئ النظر]، أي: في مبادئه، أي: في أجزائه - وهي، أي: المبادئ، يعني: بيانها. ويمكن أن يجعل نفس المبادئ للنظر لأنه يتوقف على أجزائه وهي تتوقف على مباحثها، تدبر اهـ من هامش «خ + أ».

(٢) «خ + أ + ب + ج»: (لأن)، وما أثبتناه من «م».

(٣) في «ب»: (منها) بدلاً عن: (من التصور والتصديق).



(٤) «خ + م»: (فيكتسب).

(٥) ما بين المعقوفين من «ب + ج»، وفي «خ» المعتمد: (تسمى ودليلاً)، وظاهر أن الواو زائدة. «م»: (حجة ودليلاً).

(٦) «ب + ج»: (إلى آخره). و«أ»: بدون: (إلى آخره) وبدون: (إلخ). «م»: (إلخ).

(٧) «ب»: (وكذا العكس).

(٨) وجه التدبر: أن التقسيم ينبئ عن التعريف، فل[المعرف]: ما يوصل إلى التصور المجهول. و[الحجة]: ما يوصل إلى التصديق المجهول، فلو أوصل الأول إلى التصديق والأخير إلى التصور أيضاً لا يتقضى التعريفان معاً اهـ من هامش «خ + أ».



الفصل الثاني

الأقوال الشارحة

المبحث^(١) الأول

في شرائط المعرفة

مُعَرَّفُ الشيء: ما يستلزم تصوُّره تصوُّرَ ذلك الشيء^(٢)، فيكون العلمُ بالمعَرَّفِ سابقاً على العلمِ بالمعَرَّفِ، فلا يُعَرَّفُ الشيءُ بالمساوي له في الجلاء والخفاء. وفسره شارحُ «الشمسية»^(٣) بقوله: أي^(٤): يكونُ العلمُ بأحدهما^(٥) مع العلمِ بالآخرِ والجهلُ بأحدهما مع الجهلِ بالآخرِ، كتعريفِ الحركةِ بما ليس بسكونٍ، فإنهما -أي الحركة والسكون- في مرتبةٍ واحدةٍ، فمن عرفَ الحركةَ عرفَ السكونَ، وبالعكس.

(١) «أ + ج» (المبحث)، وهو الذي أئبته في جميع العناوين. وفي «خ + ب» (المبحث) بدلا عن (المبحث).

(٢) «م» بدون: (الشيء).

(٣) كتاب [الشمسية]: متن عظيم الشأن في علم المنطق، ألفه الإمام المحقق نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي (ت ٤٩٣هـ)، طارت به الركبان فتلفته عقول العلماء وأقلامهم بين شارح له وناظم ومختصر. وأهم شروحه شرح السعد التفتازاني: (٧١٢ - ٧٩٣هـ)، وشرح «تحرير القواعد المنطقية» لقطب الدين محمود بن محمد الرازي: (ت: ٧٦٦هـ)، وعليه تعليقات وحواشي جلييلة منها: حاشية السيد الشريف الجرجاني، وحاشية محمد بن أسعد المعروف بجلال الدين الدواني وهي حاشية على حاشية الشريف الجرجاني، و تقرير للشيخ عبد الرحمن الشربيني على حاشية السيالكوتي، وحاشية المحقق الدسوقي.

ثم إن للإمام التفتازاني مختصرا في المنطق والكلام وهو كتاب «تهذيب المنطق والكلام» وقد احتوى قسم المنطق منه على معظم ما في «الشمسية» من مسائل مع تحقیقات وتدقیقات، وقد شرح قسم المنطق هذا العلامة الخيضي، وهو مطبوع وعليه حاشية جلييلة ونفيسة جدا للإمام المحقق حسن العطار، وحاشية العلامة ابن سعيد، رحمها الله تعالى. ولتن «الشمسية» و«تهذيب» التفتازاني وزيادات أخرى نظم اسمه: «منظومة في القواعد المنطقية» لمحمد بشير الحلبي الحسيني المعروف بالغزي، وهذه كلها مطبوعة. هذا وإن لشيخنا الأستاذ سعيد فودة شرحا مسجلا على شرح الخيضي بتمامه عليه، وله على متن «الكلام» من التهذيب شرحان: واحد مسجل و آخر مكتوب، نصر الله بأنفاسه الحق وأهله.

(٤) «ب» بدون: (أي). «ج»: (أن) بدلا عن (أي).

(٥) «م» بدون: (أحدهما).

وأيضاً، لا يُعرَّف الشيءُ بما هو «أخفى»^(١) [منه]^(٢) لانتفاء سبق العلم بالمعرف، سواءً توقفَّ الأخفى على المعرف فيكون الفسادُ فيه من جهتين: الخفاءُ والدورُ، أو لم^(٣) يتوقف.

وإذا توقف عليه:

إما^(٤) بمرتبة واحدة، ويُسمَّى: «دوراً صريحاً» و«دوراً ظاهراً»، كتعريف الشمس بأنه كوكبٌ نهارِيٌّ، ثم تعريفُ النهارِ بأنه زمانُ طلوعِ الشمسِ، ولا يخفى أن معرفة الكوكبِ النهارِيَّ أخفى من معرفة الشمسِ.

وإما بمراتبٍ، ويُسمى: «دوراً مضمراً» و«دوراً خفياً»، كتعريف «الاثنين» بأنه زوجٌ أولٌ، ثم تعريفُ الزوجِ بأنه منقسمٌ بمتساويين، ثم تعريفُ المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضلُ أحدهما على الآخر، ثم تعريفُ الشيئين بالاثنين، ولا يخفى أن معرفة الزوجِ الأولِ أخفى من معرفة الاثنين.

وأما التعريفُ بـ «الأخفى» الذي لم^(٥) يتوقف على المعرف كما^(٦) يقال: النارُ ركنٌ شبيهٌ بالنفس، أي: في اللطافة، والنفسُ أخفى من النارِ، لكنْ لم يتوقف^(٧) معرفتها على معرفة النارِ.

وأيضاً، لا يُعرَّف الشيءُ بنفسه، أي: بمرادفه، لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواءً لم يؤخذ مع المرادف شيءٌ آخر كقولهم^(٨): الحركةُ ثقلٌ، أو أُخذ، كقولهم: الإنسانُ

(١) «ب»: (أخفى منه).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «خ»: (لم) مكررة مرتين.

(٤) «ج + م»: (فإما).

(٥) «م»: (لا).

(٦) «ج»: (فكما).

(٧) «ب»: (توقف).

(٨) «م»: (كقولنا).

حيوانٌ بشراً، فإنَّ البشرَ عَيْنُ الإنسانِ، وقد أُخِذَ معه^(١) الحيوانُ.

ويجبُ أنْ يُقدِّمَ الأعمُّ في التعريفاتِ لشهرتهِ وظهوره.

وأنْ يُجْتَنَبَ عن استعمالِ ألفاظٍ غريبةٍ وحشيةٍ غيرِ ظاهرةٍ الدلالةِ بالقياسِ إلى السامعِ، وعن استعمالِ ألفاظٍ مجازيةٍ إلا مع قرينةٍ دالةٍ على تعيينِ المرادِ، وأما القرينةُ المانعةُ عن إرادةِ الحقيقةِ فواجبةٌ في المجازِ في أيِّ موضعٍ كان، كذا في شرح «الشمسية» للفتازاني^(٢).

(١) «م»: (مع).

(٢) الإمام الفتازاني: [إمام أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]: [٧١٢ - ٧٩٣ هـ]: سعد الحق والدين، مسعود بن عمر الفتازاني، الفاربي، المعروف والمشهور، الإمام المحقق، والخبير المدقق، سلطان العلماء الكبار، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، كان من كبار علماء الشافعية... وله آثار جليلة، ولد سنة اثنين وعشرين وسبعماية بـ [فتازان]، ومن مصنفاته الجليلة منها: حاشية على تفسير الكشاف، وذكر في أسامي الكتب أنها ملخصة من حاشية الطيبي مع زيادة يسيرة لكن فيه تعقيد في العبارة وقد وصل إلى سورة الفتح، وتوفي قبل تكميله، وله كشف الأسرار وعدة الأبرار في التفسير باللغة الفارسية، انتهى من الأدنوي.

وذكر ابن الخطيب قاسم الرومي في «روض الأخبار المستخرجة من ربيع الأبرار»، والكفوي وغيرهما أن الفتازاني ولد سنة اثنين وعشرين وسبعماية، وفرغ من تصنيف:

شرح الزنجاني في الصرف حين بلغ عمره ست عشرة سنة في شعبان سنة: (٧٣٨ هـ). ومن شرح التلخيص المطول في صفر سنة: (٧٤٨ هـ)، بهرة. ومن اختصاره سنة: (٧٥٦ هـ)، بغجدوان. ومن شرح الرسالة الشمسية في جمادى الآخرة سنة: (٧٥٧ هـ)، بمزار جام. ومن التلويح في ذي القعدة سنة: (٧٦٨ هـ)، بكستان وتركستان. ومن شرح عقائد النسفي في شعبان سنة: (٧٦٨ هـ). ومن حاشية شرح مختصر الأصول سنة: (٧٧٠ هـ). ومن رسالة الإرشاد في النحو سنة: (٧٧٤ هـ)، بخوارزم. ومن مقاصد الكلام وشرحه في ذي القعدة بسمرقند سنة: (٧٨٤ هـ) في محروسة سمرقند. ومن تهذيب المنطق والكلام في رجب سنة: (٧٨٩ هـ). ومن شرح المفتاح في شوال من السنة المذكورة كلها بسمرقند. وشرح في تأليف الفتاوى الحنفية يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة: (٧٩٦ هـ)، بهرة. وفي تأليف مفتاح الفقه سنة: (٧٧٢ هـ). وفي شرح تلخيص الجامع الكبير سنة: (٧٨٦ هـ)، كلها بسرخس. وفي شرح الكشاف في الثامن من ربيع الآخر سنة: (٧٨٩ هـ) في هراة. وتوفي يوم الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة: (٧٩٢ هـ) بسمرقند، ونقل إلى سرخس يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى.

هذا وقد ذكرت مصنفات السعد مؤرخة بغير هذه التواريخ في آخر كتابه «المطول شرح تلخيص المفتاح» المطبوع بنشر المكتبة الأزهرية ذات القطع القديم الكبير، فراجع إن شئت.

المقاصد في علم الكلام - أو: «مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين»: متن بالغ الأهمية في علم الكلام والعقائد على طريقة أهل السنة، أهل الحق، وهو من أنفس الكتب في هذا العلم، ومؤلفه هو الإمام سعد الدين الفتازاني: (٧١٢ - ٧٩٣ هـ)، وقد كتب الإمام الفتازاني عليه شرحاً بطريقة النظر والبحث وليس مجرد بيان لمعاني «المقاصد» كمتن،

وينبغي أن يُجْتَنَبَ عن التَّكَرُّارِ سواءً كان التَّكَرُّرُ نفسَ الحدِّ مثلُ أن يقولَ^(١):
العددُ كثرةٌ مجتمعةٌ من الآحادِ^(٢)، والمجموعةُ من الآحادِ^(٣) نفسُ الكثرة. أو كان
التَّكَرُّرُ بعضُ أجزاءِ الحدِّ مثلُ أن يُقالَ: الإنسانُ حيوانٌ جسمانيٌّ ناطقٌ، فإنَّ الحيوانَ
يؤخذُ في حده الجسم حين يُقال: إنه جسمٌ ذو نفسٍ حسَّاسٍ متحرِّكٌ بالإرادة، فقد
كُرِّرَ^(٤) الجسمُ الذي هو بعضُ أجزاءِ الحيوانِ، اللهم إلَّا إذا دعتُ إلى التَّكرارِ ضرورة
أو حاجة.

أما التَّكرارُ بحسَبِ «الضرورة» فهو: التَّكرارُ الذي لو لم يقعْ لم يكنِ التعريفُ
صحيحاً، مثلُ التَّكرارِ الذي يقعُ في تعريفِ^(٥) كلِّ من المتضايفين، وهما اللذان يكونانِ
معاً في التعقُّلِ والوجودِ، مثلُ الأبوةِ والبُنُوَّةِ، فيُقالُ في تعريفِ الأب: حيوانٌ يتولَّدُ من
نطفتهِ شخصٌ آخر من نوعه من حيثُ يتولَّدُ اهـ^(٦).

وذلك بخلاف شرح الجرجاني على المواقف. وهو عبارة عن ستة مقاصد، فرغ من تصنيفه سنة: (٧٨٤هـ)، وللعلماء
عليه حواشٍ منها: حاشية مولانا على القاري، وحاشية المولى إلياس بن إبراهيم السينائي، قال صاحب «الشقائق
النعمانية» عنها: وهي لطيفة جداً رأيته بخطه وعليه تعلية للمولى أحمد بن موسى الخيالي، ذكره المجد المجدي في
«ذيله»، وحاشية مولانا مصطفى مصلح الدين المعروف بحسام زادة، كتب حاشية عليه، ذكره المجدي واختصره
الشيخ محمد بن محمد الإيجي سماه «مقاصد القاصد». عن النسخة القديمة المطبوعة في دار الخلافة العثمانية في مطبعة
الحاج محرم أفندي سنة: (١٣٠٥هـ).

ومن الكتب المنسوبة للإمام السعد رسالة في الرد على «ابن عربي» صاحب «الفتوحات المكية» في قوله بـ «وحدة
الوجود» وإنها هو لتلميذه علاء الدين البخاري. انظر السعد في: (الدرر الكامنة: ٣٥٠ / ١٤)، وشذرات الذهب:
(٥٤٧ / ٨)، وهدية العارفين: (٤٢٩ / ٢).

(١) «ج + م»: (يقال).

(٢) «ب» (إبعادها).

(٣) «ب» (إبعادها).

(٤) «ب» (تكرر).

(٥) «م» بدون: (تعريف).

(٦) «ب»: (الخ).

فلو لم يُكرَّر بعض الأجزاء بالحيثية لصدق^(١) التعريفُ على بعض الابنِ لأنَّ^(٢) الابنَ قد يكونُ كذلك، وأما إذا كرَّرَ لم يصدقَ على الابنِ، فإنَّ بعضَ الابنِ وإنَّ كانَ كذلك لكن لا يكون ابناً من هذه الحيثية بل من حيثُ تولد^(٣) من نقطة شخصٍ آخر من نوعه^(٤)، وقس عليه تعريفَ الابنِ.

وأما التكرارُ بحسبِ «الحاجة» فهو: التكرارُ الذي لو لم يقع يكونُ التعريفُ صحيحاً لكن لا يكونُ جامعاً^(٥)، كما في قولهم في تعريفِ الأنفِ الأفتس^(٦): هو أنفٌ ذو تقعيرٍ لا يكونُ ذلك التقعيرُ إلا في الأنفِ، فصارتِ الأنفُ والتقعيرُ مكرراً، فإنه يجوزُ أن يُقالَ في تعريفِ الأنفِ الأفتس^(٧): هو شيءٌ ذو تقعيرٍ مختصٌّ بالأنفِ، لكن كرَّرَ الأنفُ فقليل: هو أنفٌ، ولم يقل: هو شيءٌ؛ ليكونَ الجوابُ مطابقاً للسؤال؛ لأنَّ السؤالَ عن الأنفِ الأفتس^(٨) لا عن الشيءِ الأفتس^(٩)، هذا حاصلُ ما ذكره «الأصفهاني».

أقول: لم يظهر منه وجهُ تكرارِ التقعيرِ، ولعلَّ وجهه أنه لو لم يُذكرِ التقعيرُ بعد^(١٠)، لربما^(١١) تُوهَّم رجوعُ ضميرِ «لا يكون» إلى الأنفِ.

(١) «خ + أ + ج» (يصدق)، وما أثبتناه من «ب + م».

(٢) «م»: (فإن).

(٣) «ب» (تولده).

(٤) «م»: (... بل إنما سيكون ابناً من حيث تولد من نقطة شخص آخر من نوعه...).

(٥) «ب + م» (كاملاً).

(٦) «م»: (الأقطر)، وفي الهامش: الأنفُ الأفتس، أصفهاني.

(٧) «ب»: (تعريفه) بدلاً عن: (تعريفِ الأنفِ الأفتس). «م»: (الأقطر).

(٨) «م»: (الأقطر).

(٩) «م»: (الأقطر).

(١٠) «ب»: (بعد لا يكون).

(١١) «م»: (لا يكون).

المبحث الثاني

في أقسام المعرف^(١)

معرف الشيء يجب أن يساويه في العموم والخصوص، أي: في الصدق، على معنى: أنه يجب أن يصدق المعرف - بالفتح - على كل ما صدق^(٢) عليه المعرف - بالكسر - وهو الاطراد والمنع، و^(٣) بالعكس، أي: يجب أن يصدق المعرف - بالكسر - على^(٤) ما صدق^(٥) عليه المعرف - بالفتح - وهو الجمع والانعكاس. وإنما شرط المساواة المذكورة^(٦) ليشمل المعرف جميع أفراد المعرف ويميزه عن غيره.

إذا عرفت ذلك فنقول: أقسام المعرف - بالكسر^(٧) - أربعة:

حد تام: وهو المركب من الجنس والفصل القريبين، كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان.

وحد ناقص: وهو التعريف بالفصل القريب وحده، و^(٨) به والجنس البعيد، كالناطق و^(٩) الجسم الناطق في تعريف الإنسان.

(١) «ب» (من).

(٢) «ب + م» (يصدق).

(٣) «ب» (أو).

(٤) «ب»: (على كل).

(٥) «ب» (يصدق).

(٦) «أ»: (المذكور)، وما أثبتناه من «ج».

(٧) «ب» بدون (بالكسر).

(٨) «ب» (أو).

(٩) «ب» (أو).

ورسمٌ تامٌّ: وهو [التعريف]^(١) المركب^(٢) من الجنسِ القريبِ والخاصةِ، كالحيوانِ الضاحكِ في تعريفِ الإنسانِ.

ورسمٌ ناقصٌ: وهو التعريفُ بالخاصةِ وحدَّها، أو بها وبالجنسِ^(٣) البعيدِ، كالضاحكِ أو الجسمِ الضاحكِ في تعريفِ الإنسانِ، هكذا في «الشمسية»^(٤)، وكذا المركبُ من العرضِ العامِ والخاصةِ، والمركبُ^(٥) من العرضِ العامِ والفصلِ القريبِ، والمركبُ من الخاصةِ والفصلِ، كـ(الماشي الضاحكِ)، أو (الماشي الناطقِ)، أو (الضاحكِ الناطقِ) في تعريفِ الإنسانِ، فإنها رسومٌ ناقصةٌ أيضاً، كما أشار إليه شارحُ «الشمسية»^(٦).

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م» بدون: (المركب)، ومكانها كلمة: (الذي).

(٣) «م»: (الجسم).

(٤) «ب + م» بدون: (هكذا في الشمسية). و«م» بدون: (كذا).

(٥) يعني: أن تحرير الغير بالبيسط إما بأن يكون «جنساً» فيستلزم الفصل، أو «فصلاً» فيستلزم الجنس، فيلزم أن تكون الماهية المحدودة جنس وفصل.

والحاصل، أن «الحد» لا يكون إلا لما له جزء، فلـ[الحد] إما جميع الأجزاء، وهو الحد التام، أو بعضها منضماً إلى العوارض، وهو الرسم، أو: لا، وهو «الحد الناقص». وإذا كان «الحد» بعضها فالبعض الغير المذكور جزء من الماهية في نفس الأمر، فماهية المحدود ذوات أجزاء، والأول ماهية الجنس وحده والفصل وحده، والثاني النوع السافل. أه من هامش «أ».

(٦) «ب» بدون: (كما أشار إليه شارح الشمسية).

المبحث الثالث

في بيان ما يجوز أن يُعرَّف بشيءٍ آخر وبيان ما يجوز أن يُعرَّف به شيء آخر الحقائق: إما أن تكونَ ^(١) بسيطةً: أي: لا يكون لها جزءٌ بأن لا تلتئم من شيئين ^(٢) أو أكثر. أو مركبة: أي: يكون لها جزءٌ. وكلُّ واحدٍ من البسيطِ والمركبِ إما أن يتركب عنه غيره أو: لا. فهذه أربعة أقسام.

والبسيطُ ^(٣) الذي لا يتركب عنه غيره من الحقائق ^(٤) لا يُحدُّ حدّاً تاماً ولا حدّاً ناقصاً لبساطته، لأنَّ كلاً منهما لا يكون إلا لما له جزءٌ، وأيضاً لا يُحدُّ به غيره لعدم كونه جزءاً لغيره ^(٥) كالواجبِ تعالى، والحدُّ لا يكون إلا لما له جزءٌ، والبسيطُ الذي يتركب عنه غيره لا يُحدُّ لبساطته لكن يُحدُّ به كالجوهرِ لأنه ^(٦) جنسٌ للجواهرِ من الأجسام. والمركبُ الذي لا يتركب عنه غيره لا يُحدُّ به الغيرُ ^(٧) لعدم كونه جزءاً من ماهية الغير، لكن يُحدُّ لتركبه كالإنسانِ، فإنه مركبٌ من الحيوانِ والناطقِ، ولا يتركب عنه ^(٨) ماهيةٌ ^(٩) أخرى ضرورة كونه نوعاً سافلاً.

(١) «م»: (يكون).

(٢) «م»: (اثنين).

(٣) «ب + م»: (فالبسيط).

(٤) «خ + م»: (الحقائق).

(٥) «أ»: (جزء الغير).

(٦) «ب» هكذا: (كالجوهر الذي هو جنس).

(٧) «ب» بدون (الغير). «م»: (غيره).

(٨) «أ»: (عن)، وما أثبتناه من «ب».

(٩) «م»: (غير ماهية).

والمركب الذي يتركب عنه غيره يُحدُّ لتركبه، ويحدُّ^(١) به الغير الذي كان ذلك المركب جزءاً منه كالحیوان، فإنه مركبٌ من الجسم النامي والحساس^(٢)، ويتركب عنه غيره كالإنسان.

فالحد للمركب سواء كان حداً تاماً أو حداً ناقصاً، وكذا^(٣) الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة، فماهية المرسوم لها جنس، وكل ما له جنس فله فصل فيكون^(٤) ماهية المرسوم مركباً^(٥) من الجنس والفصل، وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب، و^(٦)أما كونه للمركب فظاهر، وأما كونه للبسيط فلجواز خلوه عن الجنس والفصل.

(١) «أ» بدون: (لتركبه ويحد).

(٢) «ج» بدون: (الحساس).

(٣) «أ» (وكذلك).

(٤) في «ب» (فتكون).

(٥) «ب» (مركبة).

(٦) «ب + م» بدون (و).



الفصل الثالث

في الحجج



المبحث الأول

في أنواع الحجج

وهي جمعٌ: حُجَّةٌ، وهو: الموصلُ القريبُ إلى التصديق. ولفظُ «القريبِ» احترازٌ^(١) عن الموصلِ البعيدِ، وهو^(٢) أجزاءُ الحجةِ. والحجةُ والدليلُ مترادفانِ. وعُرِّفَ الدليلُ بأنه: ما يلزمُ من العلمِ به العلمُ^(٣) بوجودِ المدلولِ. [وأريدُ بـ (العلمِ الملزومِ) و (العلمِ اللازمِ): التصديقُ الشاملُ للظنِّ والاعتقادِ واليقينِ، كذا في الأصفهاني]^(٤).

ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل^(٥) المركب [و]^(٦) التقليد فقط بقرينة تقابل [الظن]^(٧) واليقين وإلا فالاعتقاد يعم الجميع]^(٨).

والدليلُ على ثلاثة أنواعٍ: قياسٍ، واستقراءٍ، وتمثيلٍ؛ لأنَّ الدليلَ: إما استدلالٌ بحالِ الكليِّ على حالِ جزئيِّه^(٩)، أي: جزئي ذلك الكليِّ، سواء كان

(١) «أ» (احترازاً).

(٢) «م» بدون: (هو).

(٣) وأريدُ بـ [العلمِ الملزومِ] و [العلمِ اللازمِ] التصديقُ الشاملُ للظنِّ والاعتقادِ واليقينِ، كذا في الأصفهاني. ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابله للظنِّ واليقين وإلا فالاعتقاد يعم الجميع أهد من هامش «خ + أ».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (جهل).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب» لكن بدون: (٧ + ٦ + ٥ + ٤).

(٩) «م»: (جزئته).

جزئياً حقيقياً أو إضافياً، كما استدل^(١) بنطق الإنسان على نطق جزئيه^(٢) الذي هو «زيد» في قولنا: «زيد إنسان» و«كل إنسان ناطق»، فينتج^(٣): «زيد ناطق».

وإما استدلالٌ بحالٍ أحد المتساويين على حال الآخر، يعني: الكليتين^(٤) المتساويين، لأن الجزئين الحقيقيين لا يكون بينهما إلا تباينٌ كما صرح به شارحُ «الشمسية»^(٥)، كما استدل^(٦) بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو «الإنسان» في قولنا: «كل إنسان متعجب بالقوة» و«كل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة»، ينتج: «كل إنسان ضاحك بالقوة»، ويُسمى هذان القسمان: «قياساً».

قال [السيد]^(٧) الشريف في حاشية «الأصفهاني»: اندراج^(٨) جميع أقسام الاستثنائي [والاقتراضي]^(٩) المتصل والمنفصل فيما دُكر غير ظاهر، يعني: أن التقسيم غيرٌ حاصر.

وأجاب عنه^(١٠) بعض الفضلاء: بأن مرجع^(١١) الاستثنائي المتصل عند وضع المقدم أن التالي: [أمرٌ تحقق^(١٢) ملزومه] و«كلٌ أمرٌ تحقق ملزومه فهو متحقق»، ويُقال

(١) «ب» (يستدل).

(٢) «م»: (جزئه).

(٣) «ب» (ينتج). «م» بدون: (فينتج زيد ناطق).

(٤) «أ + ب»: (كليتین).

(٥) «ب» بدون قوله: (كما صرح به شارحُ «الشمسية»).

(٦) «ب» (يستدل).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) «خ + أ»: (في اندراج).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١٠) «م» بدون: (عنه).

(١١) «م»: (يرجع).

(١٢) «م» بدون: (... وكل أمر تحقق ملزومه ...).

في رفع^(١) التالي: [أَنَّ الْمُقَدَّمَ أَمْرٌ^(٢) انتفى لازمه] و[كُلُّ أَمْرٍ انتفى لازمه فهو منتفٍ].
ومرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي عند وضع المقدم: [أَنَّ التَّالِيَ أَمْرٌ تَحَقَّقَ^(٣)
معانده في الصدق والكذب]، و[كُلُّ أَمْرٍ تَحَقَّقَ معانده في الصدق والكذب فهو
منتفٍ]. وقس عليه البواقي.

وإن كان الدليل استدلالاً بحال الجزئي^(٤) على حال كلية يُسمى: «استقراء»،
وهو: إثبات الحكم الكلي^(٥) لثبوته في جزئياته إما كلها أو بعضها:
أما الأول: فيفيد اليقين كقولك: [العدد إما زوج أو فرد] و[كل زوج يعده
الواحد وكل فرد يعده الواحد]، ينتج: [أن كل عدد يعده الواحد]، أي: يعينه^(٦)
الواحد بإلقائه منه مراراً، و^(٧) مثل ذلك يُسمى: «قياساً مقسماً» و«استقراء تاماً».
وأما الثاني: فلا يفيد إلا «الظن» لجواز أن يكون حكم ما لم يُستقر^(٨) [على
خلاف حكم ما استقرى]^(٩) كما يقال: [كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ]،
لأنَّ الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهد^(١٠) من الحيوانات كذلك مع أنَّ التمساح
بخلافه، كذا في شرح «المواقف».

(١) «م»: (دفع).

(٢) «م»: (أن أمراً انتفى لازمه).

(٣) «أ»: (يحقق معاندة)، وكذا فيم يأتي.

(٤) «ب» بدون «أل».

(٥) «ب»: (لكلي لثبوته).

(٦) «أ + خ» (يعينه)، «ب + ج + م»: (يفنيه). وفي «م» هكذا: (يفنيه من الإفناء الواحد بإلقائه منه).

(٧) «م»: (أو).

(٨) «أ + خ»: (يستقرأ)، «ج»: (يستقرى)، «ب»: (يستقر)، وما أثبتناه من «ج».

(٩) ما بين المعقوفين من «ب + ج»، وما في «خ»: (استقرى).

(١٠) «ب» (يشاهد).

ولعلَّ قوله: [لأن الإنسان والفرس]^(١) كبرى لصغرى مطوية^(٢) وهي: [أن بعض الحيوان إنسان وفرس وغيرهما مما نشاهده] ينتج: [أن بعض الحيوان يحرك فكّه الأسفل]، ثم نستدلُّ على المدَّعى بأنه إذا كان بعضُ الحيوان يحركُ فكّه الأسفل، فكل حيوانٍ يحركُ فكّه الأسفل، لكنَّ المقدمَ حقٌّ، ينتجُ هذا القياسُ الاستثنائيُّ بوضع المقدم أنَّ التَّالي حقٌّ، وهو المدَّعى، لكنَّ ملازمته ظنيَّةٌ مبنيةٌ على قياس الغائبِ على الشاهد، فلذلك لم يُقدِّم اليقينَ بالنتيجة التي هي قولنا: «كل حيوان يحرك فكّه الأسفل»، بل أفادَ الظنَّ.

وإنَّ كانَ الدليلُ استدلالاً بحكم جزئيٍّ على حكم جزئيٍّ آخر لا اشتراكهما في وصفٍ يُسمى: «تمثيلاً» في عرف المتكلمين، و«قياساً» في عرف الفقهاء.

والمرادُّ من الجزئيين أنَّ يكونا تحتَ كليٍّ واحدٍ سواء كانا جزئيين حقيقيين أو إضافيين، وإنَّ لم يكونا تحتَ كليٍّ واحدٍ فلا يتعدَّى حكمُ أحدهما إلى الآخر.

ومثاله: أنَّ يُستدلَّ بحرمة الخمرِ على حرمة النبيذ لا اشتراكهما في الإسكار بأنَّ يقال: النبيذ حرامٌّ لأنه كالخمرِ في الإسكار، والخمرُ حرامٌّ، [أي]^(٣): للإسكار، وهو لا يُفيدُ اليقينَ أيضاً كما [يُبين]^(٤) في «المطولات».

والجزئي^(٥) الذي تعدَّى منه الحكمُ كالخمرِ في مثالنا يُسمى: «أصلاً»، والجزئيُّ الذي يُعدَّى^(٦) إليه الحكمُ كالنبيذ يُسمى: «فرعاً»، والوصفُ المشتركُ بينهما كالإسكار يُسمى: «جامعاً»، وهو الكلِّيُّ الشاملُ لذينك الجزئيين، لأنَّ المسكرَ كليٌّ شاملٌ للخمرِ

(١) «ب»: (الخ).

(٢) «م»: (المطوية).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «أ»: (الجزء).

(٦) «ب+م» (تعدى).

والنبيذ، وسبب تعدية الحكم هو ذلك^(١) الجامع، وهو إنما يُفيد^(٢) الحكم في «الفرع» إذا ثبت^(٣) كونه مؤثراً في الحكم في الأصل، وتأثيره يُعرف تارةً بالدورانِ وأخرى بالسببِ والتقسيم.

قال شارح «الشمسية»: الدورانُ: هو اقترانُ الشيء بغيره وجوداً وعدماً، كما يُقالُ عند قولنا: «العالمُ حادثٌ» لأنه كالبيت في التأليف، والبيتُ حادثٌ للتأليف، و^(٤) الحدوثُ دائرٌ مع التأليف وجوداً وعدماً، أما وجود^(٥) ففي البيت، وأما عدم^(٦) ففي الواجبِ تعالى، لأنه ليس فيه تعالى تأليفٌ؛ فليس فيه حدوثٌ، و^(٧) «الدورانُ» علامةٌ كونِ المدارِ علةً للدائر، فيكون التأليفُ علةً للحدوث.

وأما السببُ والتقسيمُ: فهو إيرادُ أوصافِ الأصلِ وإبطالُ بعضها ليتعين^(٨) الباقي للعلية كما يُقالُ: علةُ الحدوثِ في البيت: إما التأليفُ أو الإمكانُ، والتالي^(٩) باطلٌ^(١٠) للتخلف؛ لأنَّ صفاته تعالى ممكنةٌ وليستُ بحادثيةٍ، فتعينُ الأولُ، وتأمُّ البحثِ في علمِ أصولِ الفقه، رزقنا الله [تعالى]^(١١) وإياكم الخوضُ فيه^(١٢).

(١) «ب» بدون (ذلك).

(٢) «ب + م»: (يفيد التعدية، أي: إنها يفيد).

(٣) «أ»: (أثبت).

(٤) «خ + م» بدون: (و)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «أ + ج»: (وجوداً).

(٦) «أ + ج»: (عدماً).

(٧) «م» بدون: (الدوران).

(٨) «م»: (لتعين).

(٩) «م»: (الثاني).

(١٠) «خ»: (بط)، يرمز بها في «خ» إلى: (باطل).

(١١) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٢) قوله (رزقنا الله وإياكم الخوضُ فيه) ليس في «ب».

المبحث الثاني

في القياس وأصنافه

اعلم أن القياس قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزَمَ عنها لذاتها^(١) قول آخر.

وهو إما استثنائي أو^(٢) اقترائي:

فالاستثنائي:

إن كانت «شرطية متصلة» فاستثناء [عين المقدم] ينتج [عين التالي]، واستثناء [نقيض التالي] ينتج [نقيض المقدم].

وإن كانت «منفصلة حقيقية» ينتج استثناء [عين كل جزء نقيض الآخر]، ويتنج استثناء [نقيض كل جزء عين الآخر].

وإن كانت «مانعة الجمع» فاستثناء [عين كل جزء] ينتج [نقيض الآخر] لا غير.

وإن كانت «مانعة الخلو» فاستثناء [نقيض كل جزء] ينتج [عين الآخر] لا غير^(٣)، وتام البحث في المنطق.

وأما القياسُ الاقترائي: فهو على أربعة أشكال، لأنَّ الحدَّ الأوسط:

إن كان «محمولاً» في الصغرى و«موضوعاً» في الكبرى، فهو: الشكل الأول.

وإن كان «محمولاً» فيهما، فهو: الشكل الثاني.

(١) «ب» بدون: (لذاتها).

(٢) «م»: (وإما).

(٣) «ب» بدون: (لاغير).

وإن كان «موضوعاً» فيها، فهو: الشكل الثالث.

وإن كان على ^(١) عكس الشكل الأول، أي: «موضوعاً» في الصغرى و«محمولاً» في الكبرى، فهو: الشكل الرابع.

ولكل واحد من تلك الأشكال ^(٢) ستة عشر ضرباً بحسب اقتران الصغرى بالكبرى في الإيجاب والسلب والكلية والجزئية، لكن لا ينتج كلها لفقد شرط الإنتاج في بعضها.

أما الشكل الأول: فشرط إنتاجه: [إيجاب الصغرى] و[كلية الكبرى]. وضروريته المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة ^(٣):

الأول: من موجبتين كليتين، ينتج: موجبة كلية.

والثاني ^(٤): من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية، ينتج: سالبة كلية.

والثالث ^(٥): من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية، ينتج: موجبة جزئية.

والرابع ^(٦): من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية، ينتج: سالبة جزئية.

وأما الشكل الثاني: فشرط إنتاجه: [اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب] و[كلية الكبرى].

وضروريته المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضاً:

(١) «أ» بدون: (على) ..

(٢) «ج» بدون: (الأشكال).

(٣) كقولنا: [كل إنسان ناطق] و[كل ناطق حيوان] ينتج: كل إنسان حيوان.

(٤) كقولنا: [كل إنسان ناطق] و[لا شيء من الناطق بفرس] ينتج: لا شيء من الإنسان بفرس.

(٥) كقولنا: [بعض الحيوان إنسان] و[كل إنسان ناطق] ينتج: بعض الحيوان ناطق.

(٦) كقولنا: [بعض الحيوان أبيض] و[لا شيء من الأبيض بأسود] ينتج: بعض الحيوان ليس بأسود.

الأول^(١): من كليتين والكبرى سالبة كلية.

والثاني^(٢): من كليتين والصغرى سالبة كلية، ينتجان: سالبة كلية.

والثالث^(٣): من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية.

والرابع^(٤): من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية، ينتجان: سالبة جزئية.

وأما الشكل الثالث: فشرط إنتاجه: [إيجاب الصغرى] و[كلية إحدى المقدمتين].

وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة:

الأول^(٥): من موجبتين كليتين، ينتج: موجبة جزئية.

والثاني^(٦): من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية، ينتج: سالبة جزئية.

والثالث^(٧): من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية، ينتج: موجبة جزئية.

والرابع^(٨): من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج: سالبة جزئية.

والخامس^(٩): من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، ينتج: موجبة جزئية.

(١) كقولنا: [كل إنسان ناطق] و[لا شيء من الفرس ناطق] ينتج: لا شيء من الإنسان بفرس.

(٢) كقولنا: [لا شيء من الحمار ناطق] و[كل إنسان ناطق] ينتج: لا شيء من الحمار بإنسان.

(٣) كقولنا: [بعض الأبيض فرس] و[لا شيء من الإنسان بفرس] ينتج: بعض الأبيض ليس بإنسان.

(٤) كقولنا: [بعض الأبيض ليس بضاحك] و[كل إنسان ضاحك] ينتج: بعض الأبيض ليس بإنسان.

(٥) كقولنا: [كل إنسان حيوان] و[كل إنسان ضاحك] ينتج: بعض الحيوان ضاحك.

(٦) كقولنا: [كل إنسان متحرك] و[لا شيء من الإنسان بفرس] ينتج: بعض المتحرك ليس بفرس.

(٧) كقولنا: [بعض الحيوان أبيض] و[كل حيوان متعجب] ينتج: بعض الأبيض متعجب.

(٨) كقولنا: [بعض الإنسان متحرك] و[لا شيء من الإنسان بحمار] ينتج: بعض المتحرك ليس بحمار.

(٩) كقولنا: [كل ناطق ضاحك] و[بعض الناطق متحرك] ينتج: بعض الضاحك متحرك.

والسادس^(١): من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، ينتج: سالبة جزئية.

والحاصل: أن الشكل الثالث لا يُنتج الكلية. وأما الشكل الرابع: فشرط إنتاجه: أن لا يجتمع فيه الخستان، وهما: السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين، والمجتمع في مقدمتين أعم من أن يكون من جنس واحد أو من^(٢) جنسين، وإنما خصصنا التعميم بالاجتماع في المقدمتين لأن المجتمعين^(٣) في مقدمة واحدة لا يكونان إلا من جنسين [بأن يكون الكبرى سالبة كلية]^(٤) والاشتراط المذكور إنما هو إذا لم يكن^(٥) الصغرى موجبة جزئية لأنه إذا كانت موجبة جزئية يجب^(٦) اجتماع الخستين بأن تكون الكبرى سالبة كلية.

وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين خمسة:

الأول: من موجبتين كليتين.

والثاني: من موجبة كلية صغرى، وموجبة جزئية كبرى، ينتجان: موجبة جزئية.

والثالث: من سالبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى، ينتج: سالبة كلية.

والرابع: من موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

والخامس: من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، ينتجان سالبة جزئية.

والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية.

(١) كقولنا: [كل إنسان كاتب] و[بعض الإنسان ليس بمتعجب] فينتج: بعض الكاتب ليس بمتعجب. كلها من هامش «خ + أ».

(٢) «م» بدون: (من).

(٣) «م»: (المجتمعين).

(٤) ما بين المعقوفين من «م». ومن فوله: (والاشتراط) إلى قوله: (وضروبه) ليس في «م».

(٥) «أ + ج»: (تكن).

(٦) «ب + ج»: (تسبب).

المبحث الثالث

في مواد الحجج

وهي: القضايا التي يتألف^(١) منها الحجة

والحجة إما عقلية بأن تكون مأخوذة^(٢) من العقل من غير افتقار إلى السماع، يعني: تكون^(٣) كلتا مقدمتيها عقلية، أو نقلية بأن يكون^(٤) للسمع مدخل فيها أعم من أن تكون^(٥) كلتا مقدمتيها نقلية أو أحديهما^(٦):

والأول: كقولنا: [العالم ممكن] و[كل ممكن له سبب]: [فالعالم له سبب].

والثاني: كقولنا: [تارك المأمور به عاصٍ] لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ﴾ [طه: ٩٣]، و[كل عاصٍ يستحق النار] لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ مَعَ﴾ [الجن: ٢٣].

هذا مثال النقلية المحض، وأما مثال ما [يكون]^(٧) إحدى مقدمتيه عقلية والأخرى نقلية فهو كقولنا^(٨): [الوضوء عمل] و[كل عمل بالنية لقوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»]^(٩)، فإنَّ المقدمة الأولى عقلية والثانية نقلية.

(١) «ج + م»: تتألف.

(٢) «مط»: (بأن يكون المأخوذة).

(٣) «م»: (يكون).

(٤) «ن + م + ب + ج»: (تكون).

(٥) «م»: (يكون).

(٦) «أ + ج»: (إحداهما).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) «ج»: (قولنا).

(٩) البخاري: كتاب بدء الوحي، رقم: (١) بلفظ: «إنما الأعمال بالنيات»، وكتاب الأيمان والنذور، باب النية في

والإمام^(١) ثلث القسم، فقال: الحجة إما عقلية محضة، أو نقلية محضة، أو مركبة منها.

الأبيان رقم: (٦٣١١) بلفظ «إنما الأعمال بالنية»، وكتاب الحيل، باب ترك الحيل وأن لكل امرء ما نوى في الأبيان وغيرها رقم: (٦٥٥٣) باللفظ السابق، وكذا في كتاب الإمارة باب رقم: (٤٥). الترمذي: فضائل الجهاد، باب ما جاء من يقاتل رياء رقم: (١٦٩٨) بلفظ «إنما الأعمال بالنية»، وكتاب الطهارة، باب النية في الوضوء باللفظ السابق. النسائي: كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به ما فيها يحتمل معناه باللفظ السابق. وكتاب الأبيان والنذور. البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب من قال أنت طالق فتوى اثنتين أو ثلاثا فهو ما نوى رقم: (١٤٧٧٣) بلفظ «... بالنيات». الدارقطني: كتاب الطهارة، باب النية رقم: (١). سنن البيهقي كتاب الطهارة، باب النية في إخراج الصدقة رقم: (٧١٦٢). ابن خزيمة: كتاب الوضوء، باب إيجاب إحداث النية للوضوء والغسل رقم: (١٤٢). وقد استفاض في الكلام على هذا الحديث ومتنا وسندا الإمام العراقي في «طرح الشريب».

(١) الإمام فخر الدين الرازي: [إمام من أئمة أهل السنة (الأشاعرة)]: [٥٤٤-٦٠٦ هـ]: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي، البكري، الإمام فخر الدين الرازي، ابن خطيب الري، إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم... وخاض من العلوم في بحار عميقة، وراض النفس في دفع أهل البدع وسلوك الطريقة، أما «الكلام» فكل ساكت خلفه وكيف لا وهو الإمام رد على طوائف المبتدعة وهد قواعدهم... اشتغل على والده الشيخ ضياء الدين عمر، وكان من تلامذة محيي السنة أبي محمد البيهقي، وقرأ [الحكمة] على المجد الجلي بمراعة، وتفقه على الكمال السمناني، ويقال إنه حفظ «الشامل في علم الكلام» لإمام الحرمين...

وأقام بهرة وكان يلقب بها شيخ الإسلام، وكان كثير الإزراء بـ«الكرامية»، فليل إنهم وضعوا عليه من سقاه ساء فمات، وكان خوارزمشاه يأتي إليه، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم، وكان شديد الحرص جدا في العلوم، وأصحابه أكثر الخلق تعظيلا له وتأديبا معه، له عندهم المهابة الوافرة... ومن تصانيفه: «التفسير»، و«المطالب العالية»، و«نهاية العقول»، و«الأربعين»، و«المحصل»، و«البيان»، و«البرهان» في «الرد على أهل الزيغ والطغيان»، و«المباحث العمادية»، و«المحصل»، و«عيون المسائل»، و«إرشاد النظائر»، و«أجوبة المسائل البخارية»، و«المعالم»، و«تحصيل الحق»، و«الزبدة»، و«شرح الإشارات»، و«شرح عيون الحكمة»، و«شرح الأسماء الحسنى»، وقيل: «شرح مفصل الزمخشري في النحو»، و«وجيز الغزالي في الفقه»، و«سقط الزند لأبي العلا»، وله «طريقة في الخلاف»، و«مصنف في مناقب الشافعي حسن»، وغير ذلك... وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصح أنه له بل قيل إنه مختلق عليه.

وبلغ من أمر «الحشوية» أن كتبوا له رقاعا فيها أنواع السيئات، وصاروا يضعونها على منبره، فإذا جاء قرأها، فقرأ يوما رقعة ثم استغاث في هذه الرقعة: أن ابني يفعل كذا فإن صح هذا فهو شاب أرجو له التوبة، وأن امرأتى تفعل كذا فإن صح هذا فهي امرأة لا أمانة لها، وأن غلامي يفعل كذا وجدير بالغيلان كل سوء إلا من حفظ الله، وليس في شيء من الرقاق - والله الحمد - أن ابني يقول: إن الله جسم ولا يُشَبَّه به خلقه، ولا أن زوجتي تعتقد ذلك، ولا غلامي، فأبي الفريقين أوضح سبيلا. توفي الإمام رحمه الله بهرة في يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستائة. [طبقات الشافعية: ٨١/٨].

ثم اعلم أن الأولى^(١)، أي: الحجة العقلية:
 إما أن تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة منها، وتسمى
 برهاناً عند الفلاسفة ودليلاً عند المتكلمين، يعني: يسمى^(٢) دليلاً بالمعنى الأخص
 لأن الدليل^(٣) معنى آخر أعم من البرهان والأمانة.
 وإما أن تكون^(٤) مقدماتها ظنية أو مشهورة، وتسمى خطائية^(٥) عند الفلاسفة
 وأمانة عند المتكلمين.

وإما أن تكون^(٦) مقدماتها كاذبة مُشَبَّهة^(٧) بالقطعية أو بالمشهورة، وتسمى
 مغالطة، هذا^(٨) مغالطة من جهة «المادة»، وأما المغالطة من جهة «الصورة» فبأن
 لا يكون القياس على هيئة منتجة لاختلال^(٩) شرائط الأشكال، كذا^(١٠) في شرح
 «الشمسية»^(١١).

والمبادئ الضرورية، أي: اليقينية، سبع لأنها^(١٢):
 إما قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها، وتسمى: أوليات وبديهيات،

(١) «ج» بدون: (الأولى أي).

(٢) في «ب»: (تسمى).

(٣) «ج»: (الدليل).

(٤) «م»: (تكون).

(٥) «ب + ج + م»: (خطابة).

(٦) «م»: (يكون).

(٧) في «ب»: (شبيهة).

(٨) «أ»: (وهذه).

(٩) «أ»: (لاختلاف).

(١٠) «م»: (كما).

(١١) في «ب» بدون: (كذا في شرح الشمسية).

(١٢) هذه العبارة في «ب» هكذا: (والمبادئ الضرورية اليقينية هي إما قضايا... «م»: (...أي: اليقينية، هي قضايا...).

سواءً كان تصور طرفيها بالكسب أو بالبدهة^(١) أو تصور أحدهما بالكسب والآخر بالبدهة^(٢)، كقولنا: الكل أعظم من الجزء.

أو قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره^(٣) الذهن عند تصور طرفيها، مثل: الأربعة زوج، والوسط هو الانقسام بمتساويين، وتسمى قضايا قياستها معها.

أو^(٤) قضايا يجزم بها الحس، وفسره «الأصفهاني» بقوله: أي: قضايا يجزم [العقل]^(٥) بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا: الشمس مضيئة والنار حارة، أو^(٦) الحس الباطن، مثل علمنا بأن لنا فرحاً وغضباً وجوعاً وعطشاً، وتسمى هذه القضايا: مشاهدات وحسيات أو قضايا يجزم بها العقل والحس معاً.

والحس: إما حس «السمع» أو «غيره»، والأول: «المتواترات»، والثاني: إن احتاج إلى كثرة المشاهدة^(٧) فهي: «المجربات»، وإلا فهي: الحدسيات.

إن^(٨) قلت: نسبة الجزم إلى الحس في المشاهدات من قبيل نسبة الفعل^(٩) إلى الواسطة، والجازم هو العقل على ما ذكره «الأصفهاني»^(١٠)، وكذا الحس واسطة

(١) «مط»: (بالبدية).

(٢) «م»: (بالبدية).

(٣) «م»: (بتصوره).

(٤) «ب»: (و).

(٥) ما بين المعقوفين من «ب».

(٦) «أ»: (و).

(٧) «ج»: (المشاهدات).

(٨) «ب»: (فإن).

(٩) «ب»: (العقل).

(١٠) «ب» بدون: (على ما ذكره «الأصفهاني»).

يُجْزَمُ^(١) بها العقلُ في المتواتراتِ [و]^(٢) المجرباتِ والحدسياتِ فَلَمْ نَسَبِ المصنّفُ
الجزمَ في الأولى إلى الحسِّ فقط وفي الأخرى إلى العقلِ والحسِّ معاً؟
قلتُ: قال المحقّق الشريفُ في «حاشية» الأصفهانيّ: جعلَ «المصنّفُ»^(٣)
الحاكمَ في المشاهداتِ هو الحسُّ، وفي المتواتراتِ والمجرباتِ^(٤) والحدسياتِ الحسُّ
والعقلُ معاً^(٥) وإنَّ كانَ الحاكمُ فيها^(٦) هو العقلُ بمعاونةِ الحسِّ؛ لأنَّ الإحساسَ
هناك كافٍ^(٧) في حكمِ العقلِ بخلافه ههنا^(٨) لاحتياجه^(٩) إلى قياسٍ خفيٍّ في كلّ
واحدةٍ من المتواتراتِ والتجريبياتِ^(١٠) والحدسياتِ، فمدخليةُ الحسِّ هناك أكثرُ،
انتهى، وستعلّمُ القياساتُ الخفيةُ لهذه الثلاثِ.

ثمَّ إنَّ «المتواتراتِ» هي ما يحكمُ بها العقلُ بسببِ^(١١) أن يُجَبَّرَ عن محسوسٍ يمكنُ
وقوعه من^(١٢) جمعٍ كثيرٍ يُجْزَمُ العقلُ بامتناعِ تواطئهم على الكذبِ، ولو أخبروا عما ليس
من قبيلِ المحسوسِ كوجودِ العقولِ المجردة، أو عما هو من قبيله لكن يستحيلُ وقوعه
كاجتماعِ السوادِ والبياضِ في محلٍّ، أو عن المحسوسِ الممكنِ لكن لم يُجْزَمِ العقلُ بامتناعِ
تواطئهم على الكذبِ، فلا يفيدُ أخبارُهم الجزمَ بمضمونِ الخبرِ، فلا^(١٣) يُعَدُّ الخبرُ

(١) «م»: (الجزم).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «ب» بدون: (المصنّف).

(٤) «ب»: (التجريبيات).

(٥) هذه العبارة في «ب + م» هكذا: (وفي المتواتراتِ والتجريبياتِ والحدسياتِ العقلُ والحسُّ معاً).

(٦) «ج»: (فيهما).

(٧) «ج»: (كان).

(٨) «خ»: (ههنا).

(٩) «ب + خ + م»: (للاحتياج).

(١٠) «م»: (المجربات).

(١١) «م»: (لسبب).

(١٢) «ب + خ + م» بدون: (من).

(١٣) «ج + م»: (ولا).

متواتراً، ولا بُدَّ في المتواترات من قياسٍ خفيٍّ كما في شرح «المواقف»^(١).
وقرره بعضُ الأفاضل: بأنَّ هذا خبرٌ جماعيٌّ لا يُمكنُ تواطؤُهُم على الكذبِ،
وكلُّ خبرٍ كذلك فهو صادقٌ.

وأما «المجربَاتُ»^(٢) فهي ما يحكُمُ بها العقلُ بسببِ أن يُشاهدَ ترتبَ شيءٍ على
غيره مراراً كثيرةً بحيثُ يحكُمُ العقلُ بأنه ليس على سبيلِ الاتفاقِ [بل]^(٣) بملاحظة
قياسٍ خفيٍّ، وهو أنه: [لو كان الترتبُ المذكورُ اتفاقياً لما كان دائماً و^(٤) لا أكثرياً] [لكنه
دائمٌ أو أكثرى] كترتبِ الإسهالِ على شربِ السَّقْمُونِيَّاتِ^(٥)، وقد تكفني^(٦) المشاهدةُ
مرةً أو مرتينِ لانضمامِ القرائنِ^(٧) إليها كالحكمِ بأنَّ نورَ القمرِ مستفادٌ من الشمسِ.
أقول: فإنه لما شوهدَ أنَّ القمرَ يستنيرُ عندَ مقابلةِ الشمسِ، ووُجِدَتْ قرينةٌ على أنَّ
ذلك النورَ مستفادٌ من الشمسِ^(٨)، وهي^(٩) اختلافُ تشكلاتِهِ النوريةِ بسببِ اختلافِهِ
من الشمسِ قريباً وبعُدًا، حَكَمَ العقلُ بأنَّ نورَ القمرِ مستفادٌ من الشمسِ، ويُسمى^(١٠):

(١) «ب» بدون: (كما في شرحِ الواقف).

(٢) «ج»: (المجريات).

(٣) ما بين المعقوفين من «م».

(٤) «ج»: (أو).

(٥) «أ» (السقمونيا): قال في القاموس: «هو نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها
أيضاً، مضادتها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع المسهلات، وتصلح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون
ست شعيرات منها إلى عشرين تصلح المرة الصفراء». [حاشية ابن سعيد على شرح الخييصي على تهذيب المنطق
للفنطازاني ص ٢٥٣]. وانظر الفتاوى الحديشية لابن حجر الهيتمي: [٩٠٩ - ٩٧٤ هـ]، ص ٢٩، طبعة البابي الحلبي.

(٦) «أ + ب + ج»: (تكفي).

(٧) «ج»: (قرائن).

(٨) «م» بدون: (أقول: فإنه لما شوهدَ أنَّ القمرَ يستنيرُ عندَ مقابلةِ الشمسِ، ووُجِدَتْ قرينةٌ على أنَّ ذلك النورَ
مستفادٌ من الشمسِ).

(٩) «ج + م»: (وهو).

(١٠) «م»: (تسمى).

«حدسيات»، ولا بُدَّ فيها من مقارنة القياس الخفيّ، كذا في شرح «المواقف»^(١).
 وقرره بعض الأفاضل: بأنَّ تشكلاته النوريّة مختلفة بحسبِ القُربِ والبُعدِ من
 الشمس، وكلُّ ما هذا شأنه فنوره مستفادٌ من الشمس.
 ولما كانت «الحجّة» منقسمةً بحسبِ «المادة» إلى: البرهان، والخطابة^(٢)،
 والمغالطة، وفرغنا من بيان مواد البرهان شرّعنا في بيان^(٣) مبادي الخطابة
 [والمغالطة]^(٤).

أما مقدمات الخطابة:

فمنها: الظنيات: وهي مقدماتٌ يحكّمُ بها العقلُ مع تجويزِ نقيضها تجويزاً
 مرجوحاً، كقولهم: [كل من يطوف بالليل فهو سارق].
 ومنها: المشهورات: وهي قضايا اعترفَ بها الجمهورُ إما لمصلحةٍ عامّةٍ تتعلقُ
 بنظامِ أحوالهم، مثل: [العدل حسن] و[الظلم قبيح]، أو بسببِ رقةٍ، مثل قولنا:
 [مواساة الفقراء محمودة]، أو بسببِ حميةٍ، مثل قولنا: [كشف العورة عند الناس
 مذموم].

أما^(٥) مقدمات المغالطة:

فهي: الوهميات: وهي قضايا كاذبةٌ يحكّمُ بها الوهمُ^(٦) في أمورٍ غيرِ محسوسةٍ
 قياساً على الأمور المحسوسة؛ إذ الوهمُ تابعٌ للحسّ، فحكمه في غيرِ المحسوسِ يكونُ

(١) «ب» بدون: (كما في شرح المواقف).

(٢) «م»: (وإلى الخطابة).

(٣) «ب» بدون: (بيان).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «م»: (وأما).

(٦) «ج + م» بدون: (يحكّمُ بها الوهم).

كاذباً، كما قيل: [إنَّ كلَّ موجودٍ جسمٌ أو حالٌ في جسمٍ]، والثاني هو العَرَضُ^(١)، وإنما حَكَمَ الوهمُ بذلك لما رأى أنَّ الموجودَ المحسوسَ كذلك، فقاَسَ غيرَ المحسوسِ عليه، وحَكَمَ بتلك القضية الكلية، وهذا كاذبٌ لأنَّ بعضَ الموجودِ ليس بجسمٍ ولا حالٌ في جسمٍ وهو المجرَّدُ^(٢).

قال «الأصفهاني»^(٣): وعلامةُ كذبِ الوهمياتِ مساعدةُ الوهمِ العقلِ في المقدماتِ المنتجةِ نقيضِ حكمِ الوهمِ، فإذا وَصَلَا، أي: العقلُ والوهمُ، إلى نتيجةٍ، نكَّصَ الوهمُ، أي: رجعَ على عقبيه واستبعدَهُ.

قال الشريفُ قُدَّسَ سرُّه^(٤) في «حاشية» الأصفهاني: كما يحكمُ الوهمُ بالخوفِ

(١) «ب + م» بدون: (والثاني هو العَرَضُ)

(٢) «ب + م» بدون: (وهذا كاذبٌ لأنَّ بعضَ الموجودِ ليس بجسمٍ ولا حالٌ في جسمٍ وهو المجرَّدُ).

(٣) شمس الدين أبو الثناء الأصفهاني: [من أئمة أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]: [٦٧٤ - ٧٤٩ هـ]: محمود بن أبي القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني، شيخنا الإمام شمس الدين، أبو الثناء، ولد بأصبهان سنة أربع وسبعين وستمائة. وبرع في فنون العقليات، وقدم دمشق فدرَّس بالرواحية، ثم قدم مصر فدرس بالمعزية، وأقام بها إلى حين وفاته. وله التصانيف الكثيرة، نحو: شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح الطوالع، وشرح المطالع، وناظر العين، وغيرها، وشرع في تفسير كبير لم يتمه ... توفي في ذي القعدة سنة تسع وأربعين وسبعائة بطاعون مصر. [الطبقات الكبرى للسبكي: ٣٨٣/١٠]. وفي مرآة الجنان (٤/ ٣٣١): ما محصله: أنه ولد في أصفهان، وطلب فيها العلم على والده، وحفظ القرآن، وشرع في حفظ متون العربية فحفظ «السامي في الأسامي»، و«المصادر الثلاثة» للزوزني، و«الكافية» لابن الحاجب، ثم اهتم بمصنفات البيضاوي: الغاية القصوى، والمنهاج، والطوالع، والحاصل للأرموي، والحاوي في الفقه الشافعي، وغيرها. وانفرد ابن قاضي شهبة في ذكر أن الأصفهاني تتلمذ على قطب الدين الشيرازي. رحل إلى تبريز، والحرمين، وزار القدس، ولازم المسجد الأموي وتولى التدريس بدمشق بعد ابن الزملكاني بالمدرسة الرواحية التي أول من درس فيها تقي الدين ابن الصلاح، وبعد سبع سنين قضاها في تدريس الناس في دمشق انتقل إلى القاهرة بطلب من الأمير قوصون سنة: (٧٣٢ هـ). قال الأسنوي عنه في طبقاته: كان إماماً بارعاً في العقليات، عارفاً بالأصلين، صحيح الاعتقاد، محباً لأهل الخير والصلاح، متقاداً لهم، طارحاً التكلف، مجموعاً على نشر العلم ونشره. وقال الصفدي: «... جامع شتات الفضائل، وارث علم الأوائل، حجة المتكلمين، سيف المناظرين، إمام الفقهاء...». انظر مقدمة تحقيق شرح الأصفهاني لمنهاج البيضاوي في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم النملة، ص ١٥، ومقدمة تحقيق «شرح الأصفهاني لمختصر ابن الحاجب الأصولي» لفضية مفتي مصر الدكتور علي جمعة.

(٤) «ب» بدون: (قُدَّسَ سرُّه). «ج + م»: (قال المحقق الشريف في حاشية الأصفهاني).

من الموتى مع أنه يوافق العقل في أن الميت جمدٌ، وكلُّ جمدٍ لا يُخاف^(١) منه^(٢)، فإذا وصَلَ العقلُ والوهمُ إلى النتيجة، نكص الوهمُ.

مطلبٌ نفيس^(٣):

[و]^(٤) لما فرغنا من الحجة العقلية شرعنا في الحجة النقلية، وهي دليلٌ [صحيح]^(٥) صحَّ نقله ممن عرِفَ صدقه عقلاً، وهمُ الأنبياءُ - عليهمُ السلامُ - لأنَّ المعجزاتِ تدلُّ على صدقهم.

ثم إنَّ الدليلَ النقلِيَّ إذا لم يتواتر^(٦) يُفيدُ اليقينَ، وأما إذا تواترَ كجميعِ القرآنِ وبعضِ الأحاديثِ ففي إفادتهِ اليقينَ اختلافٌ:

فمذهبُ المعتزلةِ وجمهورِ الأشاعرةِ: أنه لا يفيدُ اليقينَ بلِ الظنَّ لتوقفِ كونه مفيداً لليقينِ على «العلم» بوضعِ الألفاظِ المنقولةِ عن النبيِّ - عليه السلامُ - بإزاءِ معانيٍ مخصوصةٍ، وعلى «العلم»^(٧) بأنَّ تلكَ المعانيَّ مرادةٌ له.

والأولُ: وهو - العلمُ بالوضعِ - إنما يثبتُ بنقلِ الناقلينَ «اللغات» العربيةِ ليتعينَ مدلولاتُ موادِّ الألفاظِ، وينقلهم «النحو»^(٨) للتحقق^(٩) مدلولاتِ الهيئاتِ التركيبيةِ، وينقلهم «الصرف»^(٩) ليُعرفَ^(٩) مدلولاتِ هيئاتِ المفرداتِ، وأصولُ هذه العلومِ الثلاثةُ تثبتُ بروايةِ الأحادِ لأنَّ مرجعها إلى أشعارِ العربِ وأمثالها وأقوالها

(١) «خ»: (عنه).

(٢) «م»: (عنه).

(٣) «ب + م» بدون: (مطلبٌ نفيسٌ).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «م»: (لم).

(٧) أي: اليقين، وهكذا المراد في جميع ما سيأتي. من هامش «أ».

(٨) «أ»: (للتحق)، «خ»: (ليتحقق)، وما أثبتناه من «ب».

(٩) «ب»: (لتعرف).

التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي^(١) والخليل^(٢) وسيبويه^(٣)، وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب لأن^(٤) امرأ القيس^(٥) قد خطئ في مواضع عديدة

(١) الأصمعي: [٢١٦ هـ / ٧٤٠ - ٨٣١ م]: عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي. راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. نسبته إلى جده أصمع. ومولده ووفاته في البصرة. كان كثير التطواف في البوادي، يقتبس علومها ويتلقى أخبارها، ويتحف بها الخلفاء، فيكافأ عليها بالعطايا الوافرة. أخباره كثيرة جداً. وكان الرشيد يسميه: (شيطان الشعر). قال الأخفش: ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي. وقال أبو الطيب اللغوي: كان أتقن القوم للغة، وأعلمهم بالشعر، وأحضرهم حفظاً. وكان الأصمعي يقول: أحفظ عشرة آلاف أرجوزة. [الموسوعة الشعرية: ٥٣٩/١].

(٢) الفراهيدي: [٧١٨ هـ - ٧٨٦ م]: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليماني، أبو عبد الرحمن. من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أخذ من الموسيقى وكان عارفاً بها وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد ومات في البصرة، وعاش فقيراً صابراً وكان شعاً الرأس، شاحب اللون، كشف الهيئة، متمزق الثياب، متقطع القدمين، مغموراً في الناس لا يعرف. وهو الذي اخترع علم العروض وأحدث أنواعاً من الشعر ليست من أوزان العرب وكان سبب موته أنه فكر في ابتكار طريقة في الحساب تُسهِّل على العامة فدخل المسجد وهو يعمل فكره فصدمته سارية وهو غافل فكانت سبب موته. والفراهيدي نسبة إلى بطن من الأزد، وكذلك اليماني. من مؤلفاته: «كتاب العين» في اللغة، و«جمل آلات العرب»، و«النغم»، وغير ذلك. [الموسوعة الشعرية: ٦٥٠/١].

(٣) الإمام سيبويه: عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب أبو بشر ويقال أبو الحسن. وقال أحمد بن عبد الرحمن الشيرازي في كتاب «الألقاب»: إن اسم «سيبويه» بشر بن سعيد، وهو غريب، والمشهور عمرو، وسيبويه بالفارسية: رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل ولازمه، وعن عيسى بن عمر الثقفي، ويونس، وغيرهم، واللغة عن أبي الخطاب الأخفش، ووضع كتابه المنسوب إليه الذي طار طائره في الآفاق، ويقال إنه أخذ كتاب عيسى بن عمر المسمى بالجامع فبسطه وحشى عليه من كلام الخليل وغيره فلما كمل نسبه إليه. وعن محمد بن جعفر التميمي قال: كان سيبويه أولاً يصحب الفقهاء وأهل الحديث، وكان يستملي على حماد بن سلمة، فاستملي يوماً قوله: ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء، فقال سيبويه: أبو الدرداء، وظنه اسم ليس فليحه حماد فأنف من ذلك ولازم الخليل. وكان من بيضاء شيراز، ونشأ بالبصرة، وحكايته مع الكسائي في مسألة العقرب مشهورة. وشرح علماء العربية من المشاركة والمغاربة كتابه... توفي سنة ثمانين ومئة بشيراز في أيام الرشيد، على أن في سنة موته اختلافاً كثيراً [البلغة في أئمة النحو واللغة، ص ٢٥٦].

(٤) «ج»: (فإن).

(٥) في «ب»: (فإن امرئ القيس). «ج»: (امراً).

امراً القيس: وهو من الطبقة الأولى: امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث بن عمرو بن حُجر، أكل المرار، بن عمرو بن معاوية بن يعرب بن ثور بن مُرتع بن معاوية بن كندة... قال الجهمي في طبقاته: أخبرني يونس بن حبيب: أن علماء البصرة كانوا يقدمون امرؤ القيس بن حجر، وأهل الكوفة يقدمون الأعشى، وأن أهل الحجاز كانوا يقدمون زهيراً والنابعة... مثل الفرزدق: من أشعر الناس يا أبا فراس؟ قال: ذو القروح، يعني: امرؤ القيس اهـ [طبقات فحول الشعراء ٥١/١ - ٥٢ - ٥٣].

مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية.

وأما فروع هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالأقيسة، أي: التمثيل^(١) والتشبيه، وكل من رواية الآحاد والقياس دليل ظني فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الأمر الظن.

والثاني: وهو - العلم بالإرادة - يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الألفاظ عن^(٢) معانيها المخصوصة التي كانت موضوعاً بإزائها في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم^(٣) - إلى معانٍ أخرى؛ إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأول لا المعاني الأخر^(٤) التي نفهمها الآن منها، وعلى العلم بعدم الاشتراك؛ إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه^(٥)، وعلى العلم بعدم المجاز؛ إذ على تقدير التجوز جاز أن يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا، وعلى العلم بعدم الإضمار؛ إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله^(٦)، والمراد من الإضمار الحذف، وعلى العلم بعدم التخصيص، إذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه، وعلى العلم بعدم النسخ لأن احتمال النسخ^(٧) يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه النسخ، لكن هذه الأمور غير مجزومة^(٨) الانتفاء^(٩)، بل غاية الأمر الظن بالانتفاء، فلا يحصل لنا العلم

(١) في «ب»: (بالتمثيل).

(٢) «أ»: (من)، وما أثبتناه من: «ج».

(٣) في «ب»: (عليه الصلاة والسلام). «م»: (عليه السلام).

(٤) «ب»: (الأخرى).

(٥) «م» بدون: (وعلى العلم بعدم الاشتراك؛ إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه).

(٦) «م»: (الحال).

(٧) «م» بدون: (لأن احتمال النسخ).

(٨) «خ + م + أ»: (مجزوم).

(٩) «أ» بدون: (الانتفاء بها).

اليقينيُّ بالإرادة، وعلى العلمِ بعدمِ المعارضِ العقليِّ الدالِّ على نقيض ما دل عليه الدليلُ النقليُّ؛ إذ لو وُجد ذلك المعارضُ تقدّم^(١) على الدليلِ النقليِّ بأنَّ يُوَوَّلَ النقليُّ عن معناه إلى معنى آخر لا يعارضه الدليلُ العقليُّ، مثاله قوله تعالى: ﴿إِلَّا الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإنه يدلُّ على «الجلوسِ» وقد عارضه الدليلُ العقليُّ الدالُّ على استحالة الجلوسِ في حقه تعالى، فيؤول [الاستواء]^(٢) بالاستيلاء^(٣) بجعل الجلوسِ على العرشِ كنايةً عن الملكِ.

وإنما قُدِّمَ المعارضُ العقليُّ على الدليلِ النقليِّ لأنَّ ترجيحَ النقلِ على العقلِ إبطالٌ للأصلِ بالفرع، فإنَّ النقلَ لا يُمكنُ إثباته إلاَّ بالعقلِ لتوقُّفِ^(٤) النقلِ على العقلِ، فلو أبطلنا العقلَ بالنقلِ بطلَ النقلُ أيضاً لأنَّ بطلانَ الأصلِ يقتضي بطلانَ الفرع، لكنَّ عدمَ المعارضِ العقليِّ غيرُ يقينيٍّ.

و الحقُّ، أنَّ الدلائلَ النقليةَ قد تُفيدُ اليقينَ في المسائلِ الشرعيةِ بقرائنِ مشاهدةٍ من المنقولِ عنه أو متواترةٍ عنه تدلُّ تلك القرائنُ على انتفاءِ الاحتمالاتِ المذكورة.

وأما «المعارضُ العقليُّ» فلا يُتصوَّرُ هنا؛ إذ لا طريقَ للعقلِ في المسائلِ الشرعيةِ، نعم [في]^(٥) إفادتها اليقينَ في المسائلِ العقليةِ نظر^(٦) لعدمِ القطعِ بعدمِ المعارضِ العقليِّ. والمرادُ من «المسائلِ الشرعيةِ»: أمورٌ يجزِمُ العقلُ بإمكانها ثبوتاً وانتفاءً ولا طريقَ للعقلِ إليها.

(١) «ب»: (لقدم).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٣) «خ»: (الاستيلاء).

(٤) «ج»: (فتوقف).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «أ»: (نظراً)، وما أثبتناه من «خ + ب + ج».

والمرادُ من «المسائلِ العقلية» ما ليس كذلك، و^(١) الكلُّ مأخوذٌ من «المواقف»
و«شرحهِ»^(٢) و«الأصفهاني»^(٣)، فإن أردتَ زيادةً^(٤) التفصيلِ فارجعْ إليهما^(٥).

(١) «م» بدون: (و).

(٢) في «ب»: (شرح المواقف).

(٣) «م» بدون: زيادة.

(٤) في «ب» بدون: (فإن أردتَ زيادةً التفصيلِ فارجعْ إليهما). «م»: (إليها).



الفصل الرابع

أحكام النظر



المبحث الأول

[في إفادة النظر الصحيح العلم]

إنَّ «النظر» الصحيحَ المُشتمَل على شرائطه^(١) بحسَبِ «مادته» و«صورته» يفيدُ^(٢) العلمَ بالمنظور فيه مطلقاً، [أي:]^(٣) سواء كان في التصورات أو التصديقات، وسواء كانت التصورات والتصديقات في الإلهيات أو غيرها، وهذا عند الجمهور، والسُّمِّيَّةُ^(٤) أنكروه مطلقاً، والمهندسون^(٥) أنكروه في الإلهيات.

(١) «م»: (شرائط).

(٢) «م»: (تفيد).

(٣) ما بين المعقوفين من «ب». «م» بدون: (أي).

(٤) [السمنية]: مذهب منسوب إلى سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. وسومنات اسم صنم كان في بلاد الهند، فكأن الجاهل فتنوا به، وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في «تاريخه» أنه كان له ألف نفس يخدمونه، وثلاثمائة يخلقون حجاجه، وثلاثمائة يغنون عنده، وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين، ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع مائة في ثلثين ألف فارس سوى المطوعة، ووصل إلى بلد الصنم، فملكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع، (المواقف وشرحه وحواشيه: ٢١٩/١). قال الأصفهاني في شرح الطوالع (ص ٢٨): السمنية، يضم السين وفتح الميم، قوم من عبدة الأصنام، يقولون بالتناسخ، أنكروه (أي: إفادة النظر للعلم) مطلقاً. اهـ... قال النشار في نشأة الفكر: (١/ ٢٢٠): كما عَرَفُوا (أي: المسلمون) السمنية، وقالوا إن نبيا (بوداسف) ... وقد نسب الصابئة عقائدهم أيضا لبوداسف. وقد قسم المقدسي طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة والبراهمة الملحدة، ونسب التناسخ إلى السمنية.... ونقل عن البيروني (٤٤٠ هـ) أن طائفتي الهند الكبيرين: البراهمة والهند، تضرعان للمسلمين عداوة كبيرة، وأن فرق الهند لا تعترف بفضل المسلمين ولا بعلمهم بينما يقرون بذلك لليونان ... وقد ذكر النشار أنه كان للسمنية وغيرها من مذاهب الهند قبول وانتشار في البلاد العربية اهـ وذكر البغدادي في «الفرق بين الفرق» بعض أصول مذهبهم (ص ٢٧٠)، منها: إبطال النظر والاستدلال، وأن لا معلوم إلا من جهة الحواس، وإنكار المعاد والبعث بعد الموت عند أكثرهم، والقول بالتناسخ للأرواح اهـ. وانظر بالإضافة إلى السمنية التعريف بالبراهمة في الفتاوى الحديثة، ص ٣٠٤، طبعة البابي الحلبي. وانظر عن السمنية «الخور العين» ص ١٣٩. وانظر المبحث الرابع المعنون بـ «تاريخ الممالك الإسلامية الهندية» ضمن كتاب «حاضر العالم الإسلامي» (٢م ج ٤ ص ٢٨٧) بقلم أرسلان، لتقف على جهود ابن سبكتكين العظيمة في فتح الهند ونشر الإسلام فيها.

(٥) انظر المطالب العالية للإمام الرازي فقد ذكر أقوالهم وأدلتهم ورد على مقولاتهم هناك.

قال في شرح «المواقف»^(١): وأما إفادته للظن^(٢) [مطلقاً]^(٣)، فقليل: إنها متفقٌ عليها عند الكل، انتهى.

أقول: [و]^(٤) لا يخفى أن الظن إنما يتصور في التصديقات.
فروع ثلاثة:

الفرع^(٥) الأول: في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم [بالنتيجة]^(٦):
وفيه ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب الشيخ أبي^(٧) الحسن الأشعري: وهو أن النظر الصحيح يُعدُّ
الذهنَ لقبول النتيجة من مُبدئِها [الفياض]^(٨) وهو الله تعالى^(٩)، والنتيجة تفيضُ عليه
منه تعالى بطريقٍ جَرِي العادة من غير وجوب.
والثاني: مذهبُ الفلاسفة: وهو أن النظر الصحيح يُعدُّ الذهنَ لقبول النتيجة^(١٠)،

(١) في «ب» بدون: (قال في شرح المواقف).

كتاب: [المواقف في علم الكلام]: كتاب في علم الكلام على طريقة أهل السنة، وهو عظيم الشأن عند العلماء، ومؤلفه هو الإمام المحقق الكبير المجتهد عضد الدين الإيجي: (٧٥٦هـ)، صاحب الشرح النفيس والمشهور على مختصر ابن الحاجب الأصولي، وعلى «المواقف» شروح أهمها شرح السيد الشريف الجرجاني، و«الأصل» و«الشرح» من الكتب التي دارت العلماء حولها، وكتب عليها حواش كثيرة منها: حاشية عبد الحكيم السالكوتي، وحاشية حسن جلبي، وحاشية مسعود الشرواتي، وحواش لقرة كمال المسمى بـ «تكميلات الأدب»، وغيرها كما يمكن أن يستقصى من «الشقائق النعمانية» في تراجم علماء الدولة العثمانية. هذا وإن لشيخنا سعيد فودة شرح صوتي مسجل على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب الأصولي.

(٢) «ب»: (الظن).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «م» بدون: (الفرع).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «م»: (أبو).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٩) «ب + م» بدون: (وهو الله تعالى).

(١٠) «ب + م» بدون: (لقبول النتيجة). «ج»: (والنظر الصحيح بعد النتيجة، والنتيجة تفيض).

والنتيجة تقيض عليه من المبدأ، وهو العقلُ الفعَّالُ عندهم، على سبيلِ الوجوبِ، أي: اللزوم [العقلي] ^(١)، كذا فسره شارحُ «المواقف» ^(٢).

والثالث: مذهبُ المعتزلة: وهو أنَّ النظرَ «يُولَدُ» العلمَ بالمطلوبِ من الناظرِ. ومعنى التوليد: أن يوجبَ وجودَ الشيء وجودَ ^(٣) آخر، كحركة اليد توجبُ حركةَ المفتاح.

ومبنى ذلك: أنهم ^(٤) أثبتوا لبعضِ الحوادثِ مؤثراً غيرَ الله تعالى، قالوا ^(٥): الفعلُ الصادرُ منه، أي: من مؤثرٍ غيرِ الله:

إن كان بلا تَوَسُّطِ فعلٍ آخر صادرٍ منه، فهو الواقعُ بالمباشرة، كالنظرِ الصادرِ من الناظرِ.

وإن كان بواسطة فعلٍ آخر صادرٍ منه، فهو الواقعُ بالتوليد، كالعلمِ بالمطلوبِ المتولدِ بالنظرِ ^(٦) الصحيح الصادرِ من الناظرِ مباشرةً.

وفي «المواقف»: والنظرُ فعلٌ للعبدِ واقعٌ بمباشرة، يتولدُ منه فعلٌ آخر، هو العلمُ بالنتيجة، ويُنَوِّدُ فسادَ مذهبِ المعتزلةِ ببيانِ استنادِ جميعِ الممكناتِ إلى الله تعالى ابتداءً.

(١) ما بين المعقوفين من «ج + م».

(٢) «ب» بدون: كذا فسره شارحُ «المواقف».

(٣) «أ»: (وجوداً).

(٤) «ب + ج»: (أنهم لما أثبتوا)... (قالوا).

(٥) «أ»: (فقالوا).

(٦) «ج + م»: (من النظر).

الفرع الثاني: ادعى^(١) ابنُ سينا^(٢) أنه لا بدَّ بعدَ استحضارِ المقدمتين من

(١) في «ب + م»: (زعم)، وفي «أ»: (بن) بدون همزة.

(٢) - ابن سينا: [الملقب بـ (الشيخ الرئيس)]: [٣٧٥ - ٤٢٨ هـ]: العلامة الشهير الفيلسوف، أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. كان أبوه كاتباً من دعاة الإسماعيلية، فقال: كان أبي تولى التصرف بقرية كبيرة، ثم نزل بخارى، فقرأت القرآن وكثيراً من الأدب ولي عشر، وكان أبي ممن آخى داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية...

ثم ذكر مبادئ اشتغاله، وقوة فهمه، وأنه أحكم المنطق وكتاب إقليدس إلى أن قال: ورغبت في الطب، وبرزت فيه، وقرؤوا عليّ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه، وأناظر ولي ست عشرة سنة. ثم قرأت جميع الفلسفة، وكنت كلما تأخّر في مسألة، أو لم أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنغلق منه، وكنت أسهر، ففهما غلبني النوم، شربت قدحاً... إلى أن قال: حتى استحكم معي جميع العلوم، وقرأت الكتاب «ما بعد الطبيعة»، فأشكّل عليّ حتى أعدتُ قراءته أربعين مرة، فحفظته ولا أفهمه، فأيست، ثم وقع لي مجلد لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب «ما بعد الحكمة الطبيعية»، ففتح عليّ أغراض الكتب، ففرحت، وتصدقت بشيء كثير. واتفق لسلطان بخارى نوح مرض صعب، فأحضرت مع الأطباء، وشاركتهم في مداواته، فسألت إذنا في نظر خزانة كتبه، فدخلت فإذا كتب لا تحصى في كل فن، فظفرت بغوائد... إلى أن قال: فلما بلغت ثمانية عشر عاماً، فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه معي اليوم أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي شيء، وصنفت «المجموع»، فأتيت فيه على علوم، وسألني جارنا أبو بكر البرقي وكان ماثلاً إلى الفقه والتفسير والزهد، فصنفت له «الحاصل والمحصل» في عشرين مجلدة، ثم تقلدت شيئاً من أعمال السلطان، وكنت بزي الفقهاء إذ ذاك، بطيلسان محنك، (قال البيهقوري في المواهب اللدنية حاشية على شتائل الترمذي كراهة التحنيك في العرائم عند الشافعية)، ثم انتقلت إلى نسا، ثم أبا ورد وطوس وجاجرم، ثم إلى جرجان.

قلت: وصنف الرئيس بأرض الجبل كتباً كثيرة، منها «الإنصاف» عشرون مجلداً، «البر والإثم»، مجلدان، «الشفاء»، ثمانية عشر مجلداً، «القانون»، «الأرصاء»، مجلد، «النجاة»، ثلاث مجلدات، «الإشارات»، مجلد، «القولنج»، مجلد، «اللغة»، عشر مجلدات، «أدوية القلب»، مجلد، «الموجز» مجلد، «المعاد» مجلد، وأشياء كثيرة ورسائل. (قلت: وقد حصر شمس الدين الشهرزوري في مؤلفه «نزهة الأرواح» مصنفات ابن سينا وعددها فبلغت مائة وخمسة عشر مصنفًا).

[وأقول: هاجر والده من بلخ إلى بخارى عاصمة الدولة السامانية السنية، ثم عاش ابن سينا في عهد الدولة الغزنوية السنية، وله مع هاتين الدولتين مناكفات كثيرة وكان يكنّ لها العداء الشديد، وكان شديد الاتصال بحاكم خوارزم (علي خوارزم شاه) ووزيره (أبي الحسين سهل) اللذين كانتا يتفقان مع ابن سينا في الآراء والمعتقدات المذهبية].

ثم نزل الري وخدم مجد الدولة وأمه، ثم خرج إلى قزوین وهمدان، فوزر بها، ثم قام عليه الامراء، ونهبوا داره، وأرادوا قتله، فاخفى، فعاود متولياً شمس الدولة القولنج، فطلب الرئيس، واعتذر إليه، فعالجه، فبرأ، واستوزره ثانياً، وكانوا يشتغلون عليه، فإذا فرغوا، حضر المغنون، وهبى مجلس الشراب، ثم مات الأمير، فاخفى أبو علي عند شخص، فكان يؤلف كل يوم خمسين ورقة، ثم أخذ، وسجن أربعة أشهر، ثم تسحب إلى أصبهان متكرراً في زي الصوفية هو وأخوه وخادمه وغلّامان. وقاسوا شدائد، فبالغ صاحب أصبهان علاء الدولة في إكرامه، إلى أن

ملاحظة اندراج الأصغر تحت الأكبر:

فإنه لو انتفى التفتن بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة، كما إذا علم أن هذا الحيوان بغلة، وعلم أيضاً أن كل بغلة عاقر، ثم^(١) مع العلم بهذه المقدمة الكلية، رأى بغلة منتفخة البطن، فظن أنها حُبلى لعدم التفتن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا: كل بغلة عاقر.

والمصنف صوّب رأي ابن سينا بأنه لو لم تلزم^(٢) ملاحظة الاندراج والتفتن

قال خادمه: وكان الشيخ قوي القوى كلها، يسرف في الجماع، فأثر في مزاجه، وأخذ القولنج حتى حقن نفسه في يوم ثمان مرات، فتقرح معاه، وظهر به سحج، ثم حصل له الصرع الذي يتبع علة القولنج، فأمر يوماً بدانقين من بزر الكرفس في الحقنة، فوضع طبيبه عمداً أو خطأ زنة خمسة دراهم، فازداد السحج، وتناول مشرويطوس لأجل الصرع، فكثر غلامه، وزاده أفيون، وكانوا قد خانوه في مال كثير، فتمنوا هلاكه، ثم تصلح، لكنه مع حاله يكثر الجماع، فيتسكس، وقصد علاء الدولة همذان، فسار معه الشيخ، فعادته العلة في الطريق، وسقطت قوته، فأهمل العلاج، وقال: ما كان يدبر بدني عجز، فلا تنفعني المعالجة. ومات بهمذان بعد أيام وله ثلاث وخمسون سنة. قال ابن خلكان: ثم اغتسل وتاب، وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم، وأعتق ممالিকে، وجعل يحنم القرآن في كل ثلاث، ثم مات يوم الجمعة في رمضان سنة ثمان وعشرين وأربع مئة. قال: ومولده في صفر سنة سبعين وثلاث مئة. قلت: إن صح مولده، فما عاش إلا ثمانيا وأربعين سنة وأشهر، ودفن عند سور همذان، وقيل: نقل تابوته إلى أصبهان. ومن وصية ابن سينا لأبي سعيد، فضل الله المهني: ليكون الله تعالى أول فكر له وآخره، وباطن كل اعتبار وظاهره، ولتكن عينه مكحولة بالنظر إليه، وقدمه موقوفة على المثل بين يديه، مسافرا بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى، وإذا انحط إلى قراره، فليتزله الله في آثاره، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شيء بكل شيء، وتذكر نفسه، وودعها، وكان معها كأن ليس معها، فأفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام، وأنفع البر الصدقة، وأزكى السر الاحتمال، وأبطل السعي الرياء، ولن تخلص النفس عن الدون ما التفتت إلى قيل وقال وجدال، وخير العمل ما صدر عن خالص نية، وخير النية ما انفرج عن علم، ومعرفة الله أول الأوائل، إليه يصعد الكلم الطيب.... إلى أن قال: والمشروب فيهجر تلهيا لا تشفيا، ولا يقصر في الأوضاع الشرعية، ويعظم السنن الإلهية. قد شئت في «تاريخ الإسلام» أشياء اختصرتها، وهو رأس الفلاسفة الإسلامية، لم يأت بعد الفارابي مثله، فالحمد لله على الإسلام والسنة. وله كتاب «الشفاء»، وغيره، وأشياء لا تحتمل، وقد كفره الغزالي في كتاب «المقصد من الضلال»، وكفر الفارابي. وقال الرئيس: قد صح عندي بالتواتر ما كان بجوزجان في زماننا من أمر حديد - لعله زنة مئة وخمسين مناً - نزل من الهواء، فنشب في الأرض، ثم نيا نبوة الكرة، ثم عاد، فنشب في الأرض، وسمع له صوت عظيم هائل، فلما تفقدوا أمره، ظفروا به، وحمل إلى والي جوزجان، فحاولوا كسر قطعة منه، فما عملت فيه الآلات إلا بجهد، فرأوا عمل سيف منه، فتعذر نقله في «الشفاء». [السير: ١٧ / ٥٣١].

(١) «أ»: بدون: (ثم).

(٢) «م»: يلزم.

به لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه، لكنها اختلفت في جلاء الإنتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة الاندراج وخفائه^(١).

الفرع الثالث: المشهور أن النظر الفاسد سواء كان فاسداً مادةً أو صورةً لا يستلزم الجهل، أي: الجزم بنتيجة كاذبة، وهو الجهل المركب^(٢)، وإن كان قد يجلبه اتفاقاً.

قال في شرح «المواقف»: وهو الصواب والمختار عند الجمهور. وقيل: يستلزمه^(٣) مطلقاً، أي: سواء كان فسادُه من جهة المادة أو من جهة الصورة، واختاره الإمام الرازي، [وستعرف فسادَه]^(٤). قال المصنف: والحق أن الفساد إن كان مقصوراً على «المادة» استلزم، وإن كان مقصوراً على الصورة أو شاملاً لهما فلا.

وفي شرح «المواقف»: أن الصواب أن الفاسد من جهة «المادة» قد يستلزم^(٥) الجهل، لا كلياً؛ لأن قولنا: «زيدٌ حمارٌ» و: «كلُّ حمارٍ جسمٌ»: فاسدٌ من جهة المادة فقط^(٦) مع أنه ينتج: «أن زيدا جسمٌ»، وهو ليس بجهل بل علم.

(١) «م» بدون: لكنها اختلفت في جلاء الإنتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة الاندراج وخفائه.

(٢) «ج + م» بدون: (وهو الجهل المركب).

(٣) «م»: (يستلزم).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «م»: (وقد تستلزم).

(٦) «ب + م» بدون: (فقط).

المبحث الثاني

[أَنَّ «النظر» الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى]

أَنَّ «النظر» الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى^(١)، ولا حاجة إلى مُعَلِّمٍ يُرْشِدُنَا إلى معرفته، ويدفعُ الشُّبُهَاتِ عَنَّا^(٢)، أي: لا حاجة إلى السماعِ مِنَ النَّبِيِّ وَمِنْ غَيْرِهِ^(٣)، خلافاً للإسماعيلية، فإنهم يقولون: لا يُمكنُ معرفته^(٤) إلاَّ من قولِ المعلمِ المعصوم^(٥)، وهو الإمامُ المعصوم^(٦)، ويزعمون استحالةَ خلوِّ زمانٍ من الأزمنة عن وجوده.

(١) «ب + خ» بدون (تعالى).

(٢) «م»: (عنه).

(٣) «ب + م» بدون: (أي: لا حاجة إلى السماعِ مِنَ النَّبِيِّ وَمِنْ غَيْرِهِ).

(٤) «م»: (معرفة الله).

(٥) «ج» بدون: (المعصوم).

(٦) «م» بدون: (وهو الإمام المعصوم).

المبحث الثالث

في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

قال [الدواني]^(١): و^(٢) المرادُ بمعرفته ههنا: التصديقُ بوجوده، ووجوبه تعالى، وصفاته الكمالية: الثبوتية والسلبية، بقدر الطاقة البشرية. وأما معرفة ذاته تعالى^(٣) فغير واقع عند المحققين، ومنهم من قال بامتناعه في العقل كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة.

أقول: مراده من «التصديق» هو اليقين^(٤)، بشهادة قوله: أن الاشتغال بـ «علم

(١) ما بين المعقوفين من «ب + م».

الدواني: [من علماء أهل السنة (الأشاعرة)]: محمد بن أسعد الصديقي الشافعي، له قدم راسخة في العلوم العقلية، ومشاركة في العلوم الشرعية، تصانيفه دلت على أنه بحر بلا منازع، والخبر بلا نازع، له حواش على شرح التجريد للقوشجي القديمة والجديدة، وحواشي على شرح المطالع القديمة والجديدة تنازع فيها مع معاصره «الصدر»، وصار في أكثر المباحث هو والصدر، وحواشي على شرح الشمسية القطبي، ورسالة في إيمان فرعون شرحها على القاري، وشرح هياكل النور في «الحكمة الإشراقية»، له «رسالة وشرحها في الحكمة مسهاة بالزوراء»، و«شرح تهذيب المنطق»، و«رسالة في تفسير سورة الإخلاص»، و«رسالة قديمة في إثبات الواجب» وهذه عليها حاشية للعالم بالمعقول والمنقول محمد القراباغي كما في طبقات الأدنوي: [٣٧٥/١]، ورسالة جديدة في إثبات «الواجب» أيضا، وحواشي على شرح المختصر في الأصول، وحواشي على كتاب «الأنوار» في فقه الشافعية، و«أنموذج العلوم» ذكر في أولها شيوخه في النقليات والعقليات، أخذ العقليات عن والده الذي درس على السيد الشريف الجرجاني، وهو درس على الفيروزآبادي صاحب القاموس. له ترجمة في الضوء اللامع، وذكر بعض تلامذة السخاوي في حواشي الضوء اللامع أن وفاة الدواني كانت سنة: (٩١٨هـ)، ونقل بعضهم عن ديباجة محاكمات السيد غياث الدين منصور أن وفاته كانت سنة: (٩٠٨هـ) وقد بلغ عمره الثمانين. [الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ٨٩]. قال الأدنوي في طبقاته: [٣٦٤/١] أنه له تعلية على تفسير سورة الإخلاص، وكتب محمد بن الحاج حسن محاكمة بين الدواني وصدر الدين في حاشية له على تفسير البيضاوي إلى آخر سورة الكهف اهـ.

(٢) «م»: بدون (و).

(٣) «ج + م»: بدون: (تعالى).

(٤) هذه العبارة في «ب» هكذا: (التصديق اليقيني).

الكلام» إنما هو^(١) من قبيل فرض الكفاية، وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلُج به صدره ويطمئن^(٢) به نفسه وإن لم يكن دليلاً تفصيلياً.

اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله [تعالى]^(٣):

فذهب الحشوية الذين قالوا: الدين يُتلقى من الكتاب والسنة، [إلى]^(٤) أن معرفة الله تعالى غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق، ومرادهم [من الاعتقاد]^(٥) ما يعم التقليد.

وذهب جمهور المسلمين إلى أن معرفة الله تعالى واجبة، ثم افترق هؤلاء فرقتين: فرقة قالوا: طريق معرفة الله تعالى إنما هو الرياضة وتصفية الباطن، وهذا مذهب المتصوفة وأصحاب الطريقة.

وفرقة^(٦) قالوا: طريق معرفة الله تعالى إنما هو النظر، وهو قول الأشاعرة والمعتزلة، وهما اتفقا^(٧) على أن معرفة الله تعالى واجبة، والنظر طريقها، وهو واجب أيضاً. ثم اختلفوا: فذهب «الأشاعرة» إلى أن وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ تُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، ونحوه.

وذهب «المعتزلة» إلى أن وجوبه بالعقل لأن شكر الله [تعالى]^(٨) واجب عقلاً، وهو يتوقف على معرفة الله، وهو يتوقف على النظر، [و]^(٩) جميع ما ذكر مأخوذ^(١٠)

(١) «ج» بدون: (إنما هو). «م»: (إنما هو فرض من قبيل فروض الكفاية).

(٢) «أ»: (تطمئن).

(٣) ما بين المعقوفين من «م».

(٤) ما بين المعقوفين من «أ + م».

(٥) ما بين المعقوفين من «ج + م».

(٦) «م»: (الطريق).

(٧) «أ + ب»: (اتفقا).

(٨) ما بين المعقوفين من «م».

(٩) ما بين المعقوفين من «ج».

(١٠) في «ب» بدون (مأخوذ).

من «الأصفهاني».

قال في «المواقف» و«شرحه»^(١): «قد اختلفَ في أولِ الواجبِ على المكلَّفِ: فالأكثرُون^(٢)، [و]^(٣) منهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، على أنه معرفةُ الله [تعالى]^(٤). وقيل: هو النظرُ فيها، وهذا مذهبُ جمهورِ المعتزلةِ والأستاذِ أبي إسحاق

الإسفرائيني.

وقيل: [هو]^(٥) أولُ جزءٍ من النظر.

(١) في «ب» هكذا: (شرح المواقف).

(٢) «ج + م»: (فالأكثر).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

وقال القاضي أبو بكر بن فورك^(١) وإمام الحرمين^(٢): أنه القصد إلى النظر.

(١) «م»: (وقال أبو بكر وابن فورك).

الإمام ابن فورك: [من كبار أئمة أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]: [٤٠٦هـ - ١٠١٥م]: محمد بن الحسن بن فورك: الأستاذ أبو بكر الأنصاري الأصبهاني، الإمام الجليل، والخبر الذي لا يجارى فقها وأصولا وكلاما ووعظا ونحوا مع مهابة وجلالة وورع، بالغ رفض الدنيا وراء ظهره، وعامل الله في سره وجهه، وصمم على دينه... أقام أولا بالعراق إلى أن درس بها مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي، ثم لما ورد الري وشت به المبتدعة وسعوا عليه، قال الحاكم أبو عبد الله: فتقدمنا إلى الأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم والتمسنا منه المراسلة في توجهه إلى نيسابور فبنى له الدار والمدرسة من خاتناه أبي الحسن البوشنجي، وأحيا الله به في بلدنا أنواعا من العلوم لما استوطنها، وظهرت بركته على جماعة من المتفقهة وتخرجوا به، سمع عبد الله بن جعفر الأصفهاني، وكثر سماعه بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور. هذا كلام الحاكم، وروى عنه حديثا واحدا...

وحكى عن ابن فورك أنه قال: كان سبب اشتغالي بـ [علم الكلام] أني كنت بأصبهان أختلف إلى فقيه، فسمعت أن الحجر يمين الله في الأرض، فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجيب بجواب شاف، فأزددت إلى فلان من المتكلمين فسألته فأجاب بجواب شاف، فقلت: لا بد من معرفة هذا العلم، فاشتغلت به. وقد سمع ابن فورك من عبد الله بن جعفر الأصبهاني المذكور في كلام الحاكم جميع مسند الطيالسي، وسمع أيضا من ابن خرزاذ الأهوازي، روى عنه الحافظ أبو بكر البيهقي، والأستاذ أبو القاسم القشيري، وأبو بكر أحمد ابن علي بن خلف، ودعي إلى مدينة عزنة وجرت له بها منازرات، ولما عاد منها سم في الطريق، فتوفي سنة ست وأربعمائة حميدا شهيدا، ونقل إلى نيسابور، ودفن بالحيرة وقبره ظاهر، قال عبد الغافر: يستسقى به ويستجاب الدعاء عنده.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري تلميذه: سمعت الإمام أبا بكر بن فورك يقول: هملت مقيدا إلى شيراز لفتنة في الدين، فوافيت باب البلد مصبحا، وكنت مهموم القلب، فلما أسفر النهار وقع بصري على محراب في مسجد على باب البلد مكتوب عليه: (أليس الله بكاف عبده)، وحصل لي تعريف من باطني أي أكفى عن قريب، فكان كذلك. وكان شديد الرد على أبي عبد الله بن كرام، واذكر أن سبب ما حصل له من المحنة من شغب أصحاب ابن كرام وشيعتهم المجسمة. [طبقات الشافعية: ٤ / ١٢٧] وكانت وفاته سنة ست وأربعمائة كما في «وفيات الأعيان».

(٢) الإمام والخبر الهام إمام الحرمين الجويني: [إمام أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]: [٤١٩-٤٧٨هـ]: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني، النيسابوري، إمام الحرمين، أبو المعالي، ولد الشيخ أبي محمد. هو: الإمام، شيخ الإسلام، البحر، المدقق، المحقق، النظائر، الأصولي، المتكلم، البليغ، الفصيح، الأديب، العلم، الفرد، زينة المحققين، إمام الأئمة على الإطلاق عجباً وعرباً، وصاحب الشهرة التي سارت السراة والحدادة بها شرقاً وغرباً.... وأقول: من ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول. شرح حال ابتداء الإمام: ولد في ثامن عشر المحرم، سنة تسع عشرة وأربعمائة، واعتنى به والده من صغره لا بل من قبل مولده، وذلك أن أباه اكتسب من عمل يده مالا خالصا من الشبهة اتصل به إلى والدته، فلما ولدته له حرص على أن لا يطعمه ما فيه شبهة، فلم يمزج باطنه إلا الحلل الخالص، حتى يحكى أنه تلجلج مرة في مجلس مناظرة فليل له: يا إمام، ما هذا الذي لم يعهد منك؟ فقال: ما أراها إلا آثار بقايا المصبة. قيل: وما نبأ هذه المصبة؟ قال: إن أُمِّي اشتغلت في طعام تطبخه لأبي وأنا رضيع، فبكيت،


والتزاع لفظي، إذ لو أُريدَ أول الواجبات المقصودة^(١) أولاً و^(٢) بالذات فهو المعرفة اتفاقاً، وإن أُريدَ أول الواجبات مطلقاً فالقصد [إلى]^(٣) النظر.

وكانت عندنا جارية مرضعة لجيراننا فأرضعتني مصّة أو مصتين، ودخل والدي فأنكر ذلك، وقال هذه الجارية ليست ملكاً لنا، وليس لها أن تتصرف في لبنها وأصحابها لم يأذنوا في ذلك. وقلبي وفوعي حتى لم يدع في باطني شيئاً إلا أخرجه، وهذه اللجلجة من بقايا تلك الآثار. فانظر إلى هذا الأمر العجيب وإلى هذا الرجل الغريب الذي يحاسب نفسه على سير جرى في زمن الصبا الذي لا تكليف فيه، وهذا يدنو مما حكى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ثم أخذ الإمام في [الفقه] على والده، وكان والده يعجب به ويسر لما يرى فيه من مخايل النجاة وأمارات الفلاح. وجد واجتهد في [المذهب] و[الخلاف] و[الأصولين] وغيرها، وشاع اسمه واشتهر في صباه وضربت باسمه الأمثال حتى صار إلى ما صار إليه، وأوقف علماء المشرق والمغرب معترفين بالعجز بين يديه، وسلك طريق [البحث] و[النظر] و[التحقيق] بحيث أربى على كثير من المتقدمين وأنسى تصرفات الأولين، وسعى في دين الله سعياً يبقى أثره إلى يوم الدين، ولا يشك ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الأرض بـ[الكلام] و[الأصول] و[الفقه] وأكثرهم تحقيقاً بل الكل من بحره يغترفون، وأن الوجود ما أخرج بعده له نظيراً.... ثم توفي والده وسنه نحو العشرين وهو مع ذلك من الأئمة المحققين، فأقعد مكانه في التدريس، فكان يدرس ثم يذهب بعد ذلك إلى مدرسة البيهقي حتى حصل الأصول عند أستاذه أبي القاسم الإسكافي الإسفرائيني، وكان يواظب على مجلسه. قال عبد الغافر الفارسي وقد سمعته يقول في أثناء كلامه: كنت علفت عليه في الأصول أجزاء معدودة وطالعت في نفسي مائة مجلدة.... بنيت له المدرسة النظامية بنيسابور، وأقعد للتدريس فيها، واستقامت أمور الطلبة، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلماً له [المحارب] و[المنبر] و[الخطابة] و[التدريس] و[مجلس التذكير] يوم الجمعة و[المناظرة]، وهجرت المجالس من أجله، وانغمر غيره من الفقهاء بعلمه، وكسدت الأسواق في جنبه، ونفق سوق المحققين من خواصه وتلامذته، فظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر والجمع العظيم من الطلبة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، واتفق له من المواظبة على التدريس والمناظرة ما لم يعهد لغيره مع الواجهة الزائدة في الدنيا. وسمع [الحديث] في صباه من والده، ومن أبي حسان محمد بن أحمد المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروي، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك، وأبي عبد الرحمن محمد ابن عبد العزيز النيلي، وغيرهم. وأجاز له أبو نعيم الحافظ، وحدث، وروى عنه زاهر الشحامى، وأبو عبد الله الفراوي، وإسماعيل بن أبي صالح المؤذن، وغيرهم. وله تصانيف ذكرها السبكي. [طبقات الشافعية: ١٦٥/٥].


(١) «م»: (المقصود).

(٢) في «ب» بدون (أولاً و).

(٣) ما بين المعقوفتين من: «ج + خ + م».



الكتاب الأول في المكتبات



الباب الأول

في الأمور الكلية

وتسمى ^(١) بـ [الأمور العامة]، أي: الشاملة لجميع
الموجودات، أي: الواجب والجوهر والعرض.

(١) «م»: (ويسمى).



الفصل الأول

في تقسيم المعلومات



ذهب أهل الحق إلى أن «المعدوم الممكن» ليس بشيء وثابت ومتحقق في الخارج، ولا واسطة بين الوجود والمعدوم، وتسمى^(١) تلك «الواسطة» عند من أثبتها بـ[الحال]^(٢).

ولهذا قالوا: ما من شأنه أن يُعلم: إما أن يكون متحققاً في الخارج، وهو: الموجود، أو: لا، وهو: المعدوم.

وهذا^(٣) التقسيم أنبأ أن لا واسطة بين «الموجود» و«المعدوم»، وأن «المعدوم» ليس بشيء ومتحقق في الخارج.

وذهب بعض الأشاعرة، وهو القاضي الباقلاني^(٤) وإمام الحرمين في قوله

(١) «ج + خ»: (يسمى)، وما أثبتناه من «أ + ب».

(٢) «م بدون»: (ويسمى تلك «الواسطة» عند من أثبتها بـ[الحال]).

(٣) في «ب + م»: (فهذا).

(٤) لسان الأمة ابن الباقلاني: [من كبار أهل السنة (الأشاعرة)]: [٣٣٨ - ٤٠٣هـ]: [٩٥٠ - ١٠١٣م] كما في الأعلام: الإمام العلامة، أوجد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه. سمع أبا بكر أحمد بن جعفر القطيعي، وأبا محمد بن ماسي، وطائفة. وخرج له أبو الفتح بن أبي الفوارس. وكان ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه. وقد ذكره القاضي عياض في «طبقات المالكية»، فقال: هو الملقب بسيف السنة، ولسان الأمة، المتكلم على لسان أهل الحديث، وطريق أبي الحسن، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، وكان له بجامع البصرة حلقة عظيمة.... وما صنف أحد خلافا إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين، سوى ابن الباقلاني. قلت: أخذ القاضي أبو بكر [المعقول] عن أبي عبد الله محمد بن أحمد ابن مجاهد الطائفي صاحب أبي الحسن الأشعري. وقد سار القاضي رسولا عن أمير المؤمنين إلى طاغية الروم، وجرى له أمور، منها أن الملك أدخله عليه من باب خوخة ليدخل راعيا للملك، فظن لها القاضي، ودخل بظهره. ومنها أنه قال لراهبهم: كيف الأهل والأولاد؟ فقال الملك: مه! أما علمت أن الراهب يتنزه عن هذا؟ فقال: تنزهونه عن هذا، ولا تنزهون رب العالمين عن الصاحبة والولد! وقيل: إن الطاغية سأله: كيف جرى لزوجة نبيكم؟ - يقصد توبيخا - فقال: كما جرى لمريم بنت عمران، وبرأهما الله، لكن عائشة لم تأت بولد. فأفحمه.

مات في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربع مئة، وصلى عليه ابنه حسن، وكانت جنازته مشهودة، وكان سيفاً على المعتزلة والرافضة والمشبهة، وغالب قواعده على السنة، وقد أمر شيخ الحنابلة أبو الفضل التيمي مناديا يقول بين يدي جنازته: هذا ناصر السنة والدين، والذاب عن الشريعة، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة. ثم كان يزور قبره كل جمعة. قيل: ناظر أبو بكر أبا سعيد الماروني، فأسهب، ووسع العبارة، ثم قال للجماعة: إن أعاد ما قلت، فنتعت به عن

الأول، وبعض المعتزلة، أن «المعدوم الممكن» ليس بشيء ومتحقق في الخارج، وأن «الواسطة» بين الوجود والمعدوم أمر حق^(١)، وهو «الحال»، كالوجود، ولهذا قالوا: ما من شأنه أن يُعلم.

إما أن لا يكون له تحقق في الخارج أصلاً، لا باعتبار نفسه، ولا باعتبار غيره، وهو «المعدوم».

أو يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه، أي: لا بتبعية الغير، وهو «الموجود». أو باعتبار غيره، وهو «الحال».

فهذا التقسيم أنبأ أن «الواسطة» حق، وأن «المعدوم» ليس بشيء ومتحقق في الخارج.

وعرفوا «الحال» بأنه: صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة.

وقوله: [صفة]: يُخرج الذات؛ لأنها لا تكون حالاً.

وقوله: [الموجود]: يخرج صفة المعدوم؛ لأن صفة المعدوم معدومة؛ فلا تكون^(٢) حالاً.

وقوله: [لا موجودة]: يخرج الأعراض؛ لأنها متحققة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجود، دون الحال.

وقوله: [ولا معدومة]: يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود، فإنها معدومات لا أحوال.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن «المعدوم الممكن»^(٣) شيء ومتحقق في الخارج، ولا

الجواب. فقال الهاروني: بل إن أعاد ما قاله، سلمت له. اهـ [السير: ١٧ / ١٩٠]

(١) «م»: (متحقق).

(٢) «م»: (يكون).

(٣) «أ»: (الممكن المعدوم).

واسطة بين الموجود والمعدوم.

ولهذا قالوا: ما من شأنه أن يُعلم:

إن تحقق في نفسه، أي: تقرر وتميز في الخارج، فهو «الشيء» و«الثابت» في الخارج، المتناول للموجود والمعدوم الممكن عندهم.

وإن لم يتحقق في نفسه، أي: لم يتقرر ولم يتميز في الخارج، فهو «المنفي» و«الممتنع».

ثم الشيء الثابت: إن كان له كونٌ في الأعيان فهو «الموجود»، وإلا فهو «المعدوم الممكن».

فهذا التقسيم أنبأ أن لا واسطة بين «الموجود» و«المعدوم المطلق» الشامل للممكن والممتنع، وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج، فالشيء [و]^(١) الثابت عندهم أعم من الموجود والمعدوم الممكن، كل ذلك مأخوذ من «المواقف» و«شرحه»^(٢).

وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات: كل ما يصح أن يُعلم:

إن لم يكن له تحققٌ ما، فهو «المعدوم». [وإن كان]^(٣)، [فهو الموجود، ثم الموجود]^(٤) إن^(٥) كان [له]^(٦) تحققٌ^(٧) في خارج الذهن، فهو «الموجود الخارجي». وإن كان في الذهن، فهو «الموجود الذهني».

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) «ب»: (والكل من شرح المواقف).

(٣) ما بين المعقوفتين ليس في «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «خ + أ + ب + ج»: (فإن)، وما أثبتناه من «م».

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «خ + أ + ب + ج»: (تحققه)، وما أثبتناه من «م».

ثم إن^(١) «الموجود الخارجي»: إما أن لا يقبل العدم لذاته، وهو «الواجب لذاته»، أو يقبل^(٢)، وهو «الممكن».

ثم إن^(٣) «الممكن»: إما أن يكون في موضوع، وهو «العرض». و«الموضوع» عندهم: محلّ يَقُومُ ما حلّ فيه. أو لا يكون في موضوع، وهو «الجوهر»، سواء لم يوجد في محلّ أصلاً، كالجسم، أو وجد في محلّ لكن لا يكون ذلك المحل موضوعاً له، كالصورة الحالّة في الهيولى.

فقولنا: [يقوم ما حلّ فيه]: احتراز^(٤) عن «الهيولى»^(٥) بالنسبة إلى «الصورة»،

(١) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٢) «م»: (يقبله).

(٣) «ب + م» بدون: (إن).

(٤) «أ»: (احترازا)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(٥) قال في سفينة الراغب ودفينة الطالب، ص ١٧٨: تحقيق معنى الهيولى: اعلم أن لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم «الهيولى»، ومساها: أي: أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرآن في «الحس» على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام، ويقبل الهيات النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك. وذلك الأمر هو المسمى بـ «المادة» أو «الهيولى» أو «السنخة» على اختلاف العبارات، ووجودها على حسب هذا «المفهوم» مسلم، فانه إذا قيل بكون الحيوان من الطين أو خلق الإنسان من نطفة أمّه فلا يخلو: إما أن يكون الطين باقياً طيناً وحيواناً والنطفة نطفة وجسد إنسان حتى يكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً أو نطفة وجسد إنسان، وهو محال، وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً وكذا الطين ثم حصل إنسان أو حيوان فحيثئذ ما صارت النطفة إنساناً وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه، وإما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النطقية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان، والقسمان الأولان باطلان؛ لأن كل من زرع بذراً لينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذر ويفرق بين ولده وتميزه بأنه من مائه وإن عائد معاند لا يلتفت إليه ويكذبه الحسد الصائب، فظهر أن «الهيولى» من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، وإنها الخلاف في أن ذلك الأمر أجزاء لا تتجزأ أصلاً أو ما في حكمها مما ينقسم في جهة أو جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب إليه المتكلمون، أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقراطيس، أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الأقدمين، أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأي المعتبرين من المشائين، فمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال، والحكماء لما أقاموا الحجج على إبطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الأمر، محفوظ الوجود في حالتي اتصال والانفصال، وهو «الهيولى» عندهم، انتهى من شرح «هداية الحكمة» لصدر الدين الشيرازي صاحب

لأن الهيولى محلٌ للصورة، لكنها غير مقومة لها، بل الصورة مقومة للمادة عندهم، فالمحلُّ أعم من الموضوع عندهم.

ثم «الجوهر» ينقسم عندهم إلى: «مجرد»، كالعقول العشرة والنفوس الفلكية. وإلى: «مادي»، وهو «الأجسام».

والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني، قالوا: كل ما يصح أن يعلم: إما متحقق في الخارج أو: لا، الثاني: «المعدوم». والأول: إن لم يكن لوجوده أولٌ، فهو «القديم». وإن كان، فهو «الحادث».

والحادث: إما متحيز، فهو^(١) «الجوهر». أو حالٌ فيه، وهو «العرض». أو ليس متحيزاً ولا حالاً فيه، وهو محالٌ عندهم، فهم^(٢) ينكرون العقول والنفوس المجردة.

الاسفار الأربعة والشواهد الربوبية اهـ

قال الدكتور حسام الألوسي في هامش كتابه «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»، ط ١٩٦٧ م، ص ٣٢: «المادة الواحدة التي تشترك فيها العناصر الأربعة التي هي الهواء والماء والتراب والنار هي (الهيولى المطلقة)، أو (المادة الأولى)، أي: الحامل الذي هو غير معين بصفة ما وليس حاصلًا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية عند فلاسفتنا تنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هيولى أولى وصورة...»، ثم قال: «أما الصور الأربعة فهي: صورة المائية والترابية والهوائية والنارية، فالنار - مثلاً - مكونة من الهيولى العامة + صورة النارية، والماء مكون من الهيولى العامة + صورة النارية، وهكذا». قال في صلب الكتاب نقلًا عن الفارابي: وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع، وكون ما يتكون منها فساد ما يفسد منها». قال في الهامش معلقًا: أما الكون فهو تكون المعادن والنباتات والحيوانات بتأثير فعل الأفلاك من هذه العناصر وانتقالها إلى كمالها، مثل البذرة تصير شجرة، وانحلال الشيء هو الفساد».

(١) «ب + م»: (وهو).

(٢) «ب»: (وهم).

مطلب:

تعريف العلم^(١):

اعلم أن «الوجود الذهني» أثبتته الفلاسفة، ونفاه^(٢) المتكلمون، والخلاف إنما نشأ من اختلافهم في تفسير «العلم»؛ فإنه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن: الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم، لزمهم القول^(٣) بالوجود الذهني، وعند المتكلمين لما كان عبارة عن: نسبة متحققة^(٤) بين العالم والمعلوم، أو: صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة، أنكروه، كذا في شرح «حكمة العين»^(٥).

(١) في «ب + ج + خ + م»: بدون: (مطلب تعريف العلم). وما أثبتناه من «أ».

(٢) «م»: (أنكره).

(٣) «م»: (العقول).

(٤) في «ب + ج»: (تتحقق).

(٥) [شرح حكمة العين]: شرح لشمس الدين محمد بن مبارك شاه الشهير بـ (ميرك البخاري) على (حكمة العين) للعلامة نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد الشهير بـ (دبيران) الكاتب القزويني: (ت: ٦٧٥ هـ)، انظر سفينة الراغب، ص ٤٤٢، بتحقيق الدكتور علي دحروج. وسيأتي قريباً أن لسيد المحققين حاشية على شرح (ميرك) في المبحث الثالث.

الفصل الثاني

في الوجود والعدم

المبحث الأول

في تصور الوجود

و^(١) تصور «الوجود» بديهي لا يحتاج إلى تعريف، بل هو^(٢) متصورٌ بالبدئية^(٣)؛ لأنه جزء من وجودي المتصور بديهة^(٤)، وجزء البديهي بديهي.

قال في شرح «المواقف»^(٥): فلا يجوز [حينئذ]^(٦) أن يُعرَّفَ إلا تعريفاً لفظياً، وهو بيان أن هذا اللفظ موضوع^(٧) لهذا المعنى. وقيل: هو^(٨) كسبي؛ فلا بد حينئذ من تعريفه. والمختار: أنه بديهي، انتهى^(٩).

ثم إن الوجود بسيط. وأيضاً هو أعرف الأشياء

(١) «ب + م» بدون (و).

(٢) «م» بدون: (هو).

(٣) «ب» بدون (بالبدئية).

(٤) «ب» بدون (بداهة).

(٥) «ب» بدون (قال في شرح «المواقف»).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٧) «ج + م»: (وضع).

(٨) «أ»: (وهو).

(٩) «ب» بدون (انتهى).

المبحث الثاني

في كون الوجود مشتركاً

«الوجود» المتصورُّ بالبداهة^(١) مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات، يعني: أن له معنى واحداً يشترك^(٢) فيه الموجودات بأسرها، ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب إليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين.

قال في حكمة العين: «الوجود الخارجي» عبارة عن: «كون الشيء في الأعيان»، ولا شك أن جميع الموجودات، أي^(٣): الخارجية^(٤)، مشتركة^(٥) في هذا المعنى.

وقال شارحه: و^(٦) «الوجود الذهني» عبارة عن: «كون الشيء في الأذهان»، والوجود «المطلق» هو مطلق الكون.

أقول: لا شك أن جميع الموجودات «خارجية» أو «ذهنية» مشتركة في مطلق الكون، فثبت أن للوجود معنى واحداً هو «الكون»، يشترك^(٧) فيه الموجودات بأسرها.

واستدلوا على الاشتراك المعنوي: بأن «الموجود»^(٨) ينقسم إلى «الواجب»

(١) «م»: (بالبداهة).

(٢) «ب»: (تشترك).

(٣) «ب»: بدون (أي).

(٤) «م»: (الخارجي).

(٥) «م»: (مشتركة).

(٦) «ب + م»: (إذ) بدلا عن (و).

(٧) «ب»: (تشترك).

(٨) «ح + أ»: (الوجود)، وما أثبتناه من «ب + م».

و«الممكن»، وينقسم^(١) «الممكن» إلى «الجوهر» و«العرض»، ومورد القسمة [يجب]^(٢) مشترك بين جميع الأقسام؛ فالموجود^(٣) مشترك بين جميع الموجودات، ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الموجود بينها.

واعترض عليه: بأنه يجوز أن يكون المنقسم إلى الواجب والممكن «لفظ» الموجود^(٤)، بمعنى: أن «لفظ» الموجود^(٥) إما موضوع لهذا أو لذاك، كانقسام العين إلى معانيه، واللازم منه ليس إلا الاشتراك اللفظي.

وأنكر الشيخ أبو الحسن^(٦) الأشعري الاشتراك المعنوي، وقال لا اشتراك إلا في «لفظ» الموجود، وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات.

قال بعض الأفاضل في حاشية الأصفهاني: لم يُرد الشيخ بذلك أنه موضوع [لها]^(٧) بأوضاع متعددة فإنه بعيد جداً، بل إنه موضوع بالوضع العام لكل ماهيته^(٨)، وجعل آلة ملاحظة^(٩) الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية.

أقول: فحيث^(١٠) يكون وضعه كوضع «الضائر» على ما بين في محله.

(١) «م»: (والموجود الممكن إلى الجوهر والعرض...)، بدون: (وينقسم).

(٢) ما بين المعقوفين من «م».

(٣) «خ + أ»: (الوجود)، وما أثبتناه من «ب + م».

(٤) «م»: (الوجود).

(٥) «م» بدون: (بمعنى: أن «لفظ» الموجود).

(٦) «ب»: بدون (الشيخ أبو الحسن).

(٧) ما بين المعقوفين من «ب».

(٨) «ب»: (ماهية).

(٩) «م»: (للملاحظات).

(١٠) ملاحظة: رمز في نسخة «خ» المعتمدة بالرمز «ح» عن كلمة (حيث)، ورمز بـ (فح) عن كلمة (فحيث) في جميع مواضع الكتاب ولذا فإننا نكتفي بالإشارة إلى ذلك هنا، ولا داعي إلى إثبات ذلك في الهوامش.

المبحث الثالث

في زيادة الوجود وعدم زيادته

اعلم أنه قال سيد المحققين^(١) في حاشية شرح حكمة العين: أن الخلاف إنما هو في «الوجود الخاص»، لا [الوجود]^(٢) «المطلق»؛ إذ لا نزاع في أن المطلق زائد^(٣)، أي: في الواجب والممكن وإنما الخلاف في الخاص.

أقول: لعل مراده أنه لا نزاع في أن «المطلق» زائد عند من أثبتته، وهم الفلاسفة وجمهور المتكلمين، وأما من لا^(٤) يُثَبِّتُهُ، وهو الشيخ؛ لأنه لم يقل بالاشتراك المعنوي، فكيف يمكنه القول بزيادته؟!!!

ف نقول: «الوجود الخاص» فيه ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه زائد، أي: ليس بجزء الماهية، ولا عينها في الواجب والممكنات، وهو مذهب جمهور المتكلمين.

والثاني: أن وجود كل شيء «عين ماهيته»، واجباً [كان]^(٥) أو ممكناً، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

والثالث: أن وجود الواجب «عين ماهيته»، ووجود الممكنات «زائد» على

(١) «م»: (السيد قدس سره).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) أي: في الواجب والممكن، وإنما الخلاف في الخاص؟! أقول: لعل مراده أنه لا نزاع في المطلق. اهـ من هامش «خ + أ».

(٤) «ج»: (لم).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

ماهياتها، وهو مذهب الفلاسفة.

اعلم أن «الوجود» إذا كان زائداً على الماهيات فسيبه: إما نفس الماهية، ونظيره سببية ماهية الأربعة لزوجيته. وإما صفة أخرى من صفات تلك الماهية، ونظيره سببية متعجبية الإنسان لصاحكيته. ويسمى كل من هذين السبيين: «السبب المقارن». وإما شيءٌ مغاير للماهية وصفاتها، ويسمى: «السبب المباين»، ونظيره سببية النار لسخونة الماء.

لكن سبب «وجود الواجب»: نفس^(١) ماهيته، لا صفة أخرى له^(٢) ولا الأمر المباين. وسبب «وجود الممكنات»: هو الأمر المباين، وهو الواجب تعالى.

(١) «ب» بدون: (نفس).

(٢) «م» بدون: (له).

المبحث الرابع

في أن المعدوم ليس بثابت

قال في شرح «المواقف»: هذه المسئلة من أمهات المسائل الكلامية؛ إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة، من جملتها: أن الماهيات غير مجعولة.

اعلم أنه لا خلاف في أن «المعدوم المحال»، وهو المراد من «المنفي»، ليس بشيء وثابت، وإنما الخلاف في أن «المعدوم [الممكن]^(١)»، هل هو شيء في الخارج؟ على معنى: أن له تقررًا^(٢) في الخارج منفكًا عن الوجود.

فعند الأشاعرة^(٣)، وأبي الهذيل^(٤) وأبي الحسين البصري^(٥) من المعتزلة، أن

(١) ما بين المعقوفتين من: «أ + ب + ج + م».

(٢) «نح»: (تقرر).

(٣) وفيه نظر، إذ الأشاعرة لا يقولون بعينية الوجود للماهية، بل القائل بالعينية في الكل هو أبو الحسن الأشعري لا الأشاعرة مطلقاً، فلعل المصنف اشتبه عليه الأشاعرة بالأشعري فقال ما قال ولم يتعمق لأن العرف والعادة بين الكلاميين أنه كلما ذكروا الأشاعرة يريدون أهل السنة والجماعة التي هي أعم بحسب المفهوم من الأشعري والماتريدي لأن كلهم تابعون لأبي الحسن الأشعري في الأصول، فهما متفقان في الأصول إلا أقل قليل كمسألة التكوين والاستناد مثلاً، ومختلفان في الفروع، وإذا ذكروا لفظ الأشعري يريدون الخاص المقابل للماتريدي، فتأمل؟ فالاستدلال المذكور ليس بتام من طرف الأشاعرة، اللهم إلا أن يتكلف في الجواب ويقال: أن المراد ذكر الكل وإرادة البعض حتى يسقط الاشتباه، فلا اشتباه، فالاشتباه مشتبّه باشتباه المجاز بالحقيقة، [«نح» الفرغاني]، تأمل؟ من هامش «خ + أ».

(٤) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول البصري: [١٣٥ هـ / ٧٥٣ م - ٢٣٥ هـ - ١٣١ م]: أبو الهذيل العلاف، مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب الكثيرة في مذاهبهم... مات أبو الهذيل أول خلافة المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين. وقال المسعودي: قال أبو الحسن الخنات: مات أبو الهذيل سنة سبع وعشرين. وتنازع أصحابه في مولده فقال قوم: سنة إحدى وثلاثين، وقال قوم: سنة أربع، وذكر مناظرة بينه وبين هشام بن الحكم الرافضي وأن هشام غلبه أبو الهذيل فيها. [لسان الميزان: ٥ / ٤١٣]. انظر ترجمته في: [وفيات الأعيان: ١ / ٤٨٠]، و[تاريخ بغداد: ٣ / ٣٦٦]، و[الأعلام: ٧ / ١٣١].

(٥) أبو الحسين البصري: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: [ولد في البصرة وتوفي في بغداد: ٤٣٦ هـ - ١٠٤٤ هـ].

«المعدوم الممكن»: ليس بشيء، أي: ليس بثابت ومتقرر في الخارج، كالمعدوم الممتنع؛ لأن «الوجود» عندهم نفس الماهية، فرفعه رفعها.

ووافقهم الفلاسفة، فإن «الماهية الممكنة» عندهم وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها لا تخلو عندهم عن «الوجود الخارجي» أو^(١) «الذهني»، فإذا خلّت عنهما لا تكون^(٢) شيئاً وثابتاً لا في الخارج ولا في الذهن.

نعم، إن المعدوم في «الخارج» يكون شيئاً في «الذهن» عند الفلاسفة، وعند سائر المعتزلة أن «المعدوم الممكن»: شيء، أي: ثابت في الخارج، فإن الماهية عندهم غير الوجود، ومعرضة له، وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج^(٣).

واستدلوا على ذلك: بأن «المعدوم الممكن»: متميز، وكل متميز: ثابت؛ لأن

م: البصري، المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه «المعتمد» وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول، وله «تصفح الأدلة» في مجلدين، و«غرر الأدلة» في مجلد كبير، و«شرح الأصول الخمسة»، وكتاب في «الإمامة»، وغير ذلك في أصول الدين، وانفع الناس بكتبه. وسكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة، رحمه الله تعالى، ودفن في مقبرة الشونيزي، وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري.

ولفظه «المتكلم» تطلق على من يعرف علم الكلام، وهو علم أصول الدين، وإنما قيل له «علم الكلام» لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله، عز وجل: «أخلق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمي هذا النوع من العلم كلاماً، اختص به وإن كانت العلوم جميعها تنشر بالكلام، هكذا قاله السمعاني. [وفيات الأعيان ٤ / ٢٩٨]. هذا وقد علق المتكلم المحقق الأستاذ سعيد فودة - حفظه الله - في تحقيقه لكتاب الإمام البيضاوي مصباح الأرواح (ص ٨٧) على ما قاله صاحب وفيات الأعيان فقال: وما قاله من أن الإمام الرازي أخذ كتاب المحصول من كتاب «المعتمد» فليس كذلك، بل إنه اعتمد عليه وعلى غيره من الكتب الأصولية ككتاب الجويني «البرهان»، وكتاب الإمام الغزالي «المستصفى»، و«العمد» للقاضي عبد الجبار، ثم زاد من عنده زيادات لا يتكرها من قرأ هذه الكتب واستوعب كتاب «المحصول»، وقد اشتهر أن الإمام الرازي إنما لخص هذه الكتب تلخيصاً، وليس كذلك على إطلاقه اهـ. انظر: [وفيات الأعيان: ١ / ٤٨٢]، و[تاريخ بغداد ٣ / ١٠٠]، و[الأعلام ٦ / ٢٧٥].

(١) «ب»: (و).

(٢) «ب»: (تكون).

(٣) «م» بدون: (فإن الماهية عندهم غير الوجود، ومعرضة له، وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج).

التميز صفة للمميز^(١)، وثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف. ويُقَصَّب «المعدوم الممتنع». فالثبوت عندهم أعم من «الوجود» ومقابل «للممتنع».

المبحث الخامس

في الحال^(٢)

اتفق الجمهور على نفي «الحال»، وقد عرفت معناه.
وقال بثبوت «الحال» القاضي أبو بكر منّا^(٣)، وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين أولاً.
فإنهم أثبتوا واسطة^(٤) بين الوجود والمعدوم، وسموها بـ«الحال»، كالوجود والإيقاع.

(١) «ج»: (للمتميز). «م»: (للمتميزة).

(٢) للتوسع في مفهوم «الحال» عند المتكلمين انظر «المعجم الفلسفي»، ص ٦٦.

(٣) يوجد في طبعة سفينة الراغب المحققة هنا كلمة (الأشاعرة) مكتوبة بين قوسين، وكأن المحقق وضعها هكذا

لتوضيح مراد المصنف المرعشي بقوله (منّا). ولذلك لم نثبتها نحن في الصلب، والله اعلم.

(٤) وجميع المعاني المصدرية من قبيل الحال اهد من هامش «أ».

الفصل الثالث

في الماهية

المبحث الأول

في نفس الماهية

قال الأصفهاني في ^(١) «الماهية»: مشتقة عن ^(٢): «ما هو»، وهي، أي: «الماهية»: ما به يجاب عن السؤال ب: [ما هو]، وإنما نُسبت إلى «ما هو» ^(٣) لأنها تقع جواباً عنه. ثم قال: إن لكل شيء فَرْصٌ - جزئياً - كان ذلك الشيء، كزيد، أو - كلياً - ، سواء كان الكلي: نوعاً، كالإنسان، أو جنساً، كالحيوان، أو غيرهما ^(٤)، كالفصل والخاصة والعرض العام: حقيقة، وهي التي ذلك الشيء بها ذلك [الشيء] ^(٥).

قال المحقق الشريف في شرح «المواقف»: إن لكل شيء - كلياً أو جزئياً -: حقيقة، هو بها هو، هذا تفسير لمفهوم «حقيقة الشيء»، أي ^(٦): مطلقاً، و«الحقيقة الجزئية» تسمى: «هُويَّةٌ»، وقد تستعمل «الهوية» بمعنى «الوجود الخارجي»، و«الحقيقة الكلية» تسمى: «ماهية»، انتهى.

وظهر من كلامه - قُدَّسَ سرُّه - أن «الحقيقة» أعم من «الهوية» و«الماهية». ثم إن «الحقيقة» أمر مغاير لما عداها من العوارض. و«عوارض» الماهية عند الفلاسفة ثلاثة أقسام:

(١) «ب + م» بدون (في).

(٢) «ب»: (من).

(٣) فظهر منه أن «الباء» المشددة للنسبة، وحُذِفَ «واو» (هو) في النسبة، وكُسِّرَ «هاء» لأجل الياء اهـ من هامش «ب».

(٤) «ب»: (غيره).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٦) «م» بدون: (أي).

قسم يَلْحَقُ الماهية من حيث هي هي، أي: مع قطع النظر عن وجودها^(١) الخارجي والذهني، كالزوجية العارضة لماهية الأربعة، [فإن الزوجية لازمة لماهية الأربعة]^(٢) وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن. وقسم يَلْحَقُ «الماهية» باعتبار الوجود «الخارجي»، نحو «التناهي» و«الحدوث» العارضين «للجسم» في الخارج، فإن أمثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم، بل لوجوده^(٣) الخارجي.

وقسم يلحق «الماهية» باعتبار الوجود «الذهني»، نحو «الذاتية» و«العرضية» و«الكلية» و«الجزئية» العارضة للأشياء الموجودة في الذهن، وليس في الخارج ما يطابقها^(٤)، أي: ما يطابق الذاتية والعرضية... إلى آخره^(٥)، وتسمى هذه: «المعقولات الثانية»^(٦)، كذا في شرح «المواقف».

(١) «م»: (وجود).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (لوجود).

(٤) «م»: (يطابقها). أي: ما يتصف بها اهد من هامش «أ».

(٥) «ب»: (الخ). «م»: بدون: (الخ) أو (إلى آخره).

(٦) التعريف بـ[المعقولات الثانية]: قال في المواقف وشرحه: [٩٤/٢]: «... (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه)، أي: العدم (بالعدم، وأنه)، أي: الوجود بل والعدم أيضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له فهو معدوم؛ إذ لا واسطة) عندهم بين الوجود والمعدوم، ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين... اهد»

قال عبد الحكيم السيالكوتي: [٩٥/٢]: [قوله: المعقولات الثانية]: سيجيء في بحث «الماهية» أن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده الذهني، أي: يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني، فلا يجازي بها من حيث عروضها أمر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أو لا، وإلا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود الذهني فالوجود المطلق بل الخاص أيضا لما كان لحوقها للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب إذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود، وهذا لا يتنافى كون ذاته فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه، وهذا كمفهوم الماهية، فإنه من المعقولات الثانية، فإنه لا يلحق الشيء الأول في الذهن ولا يجازي بها من حيث عروضها أمر في الخارج، وإن كان يصدق الأشياء في الخارج، وبما ذكرنا لك الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من المعقول الثاني قد اعتبر فيه أن لا يجازي به أمر في الخارج والوجود المطلق

ليس كذلك لأن وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج إلى ما قيل أن المراد أن لا يجاذي بها شخص في الخارج والوجود الواجبي ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فإنه تخصيص من غير تخصيص ولا ما قيل من أن الوجود الواجبي ليس فردا للوجود المطلق.

ومعنى قولهم «وجود الواجب عينه»: أنه ليس أمرا زائدا عليه لا أنه يصدق عليه الوجود المطلق فإنه خلاف ما صرحوا به من للوجود عندهم فردين: فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي، وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكني» اهـ.

وقال محشي المولى حسن جلبي: [٩٤/٢]: [قوله: وأن، أي الوجود بل العدم أيضا من المعقولات الثانية... الخ]: أشار بقوله «بل العدم» إلى وجه تأويل إفراد الضمير مع أن الظاهر «فإنهما» لاقتضاء السياق رجوعه إليهما. وههنا بحث، وهو أن كون الوجود متصفا بـ «العدم» عند الفلاسفة إنما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا أنه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول: كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من «المعقولات الثانية»، والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل إلا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الأعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الأعيان عندهم وهو الوجود الواجبي؟ وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بأن المراد بالمطابق الخارج المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي إذا جرد عن الشخصيات حصل منه في الذهن ما يسمى بمعقولات ثانية على ما سيجيء في تحقيق كلية الكل ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتيا له، والوجود المطلق ليس للوجودات الخاصة عند الفلاسفة، ولهذا صرحوا بأنه مقول عليها بالتشكيك، وفيه أن الشريف ذكر في حواشي «التجريد» أن ليس في الخارج ما يطابق «الكلية» كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج، ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزيئاته بالتشكيك فيفهم أن المطابق بالمعنى الأعم مما ذكر منفي عن المعقولات الثانية على أن أفرادها المحمولة هي عليها بالمواطأة إذا كانت موجودة في الخارج، ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الأفراد الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الأولى إلا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والأظهر في الجواب عن الأصل أن مرادهم بكون واجب الوجود عينه أن يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لا أن هناك ذاتا ووجودا هو عينه إذ لا يخفى على عاقل أن ما حل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفاهيم مواطأة لا يمكن أن يكون قائما بنفسه وهذا نظير ما ذكرناه من أن صفات الباري تعالى عين ذاته، فإن الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أن ما يترتب على ذاته ما يترتب ذات وصفة لا أن هناك ذاتا وصفة هي عينه. قال: ومرجه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها... الخ. انظر المواقف وشرحه: [٤٨/٣] في بحث المعقولات الثانية حيث ذكر تقسيم الحكماء «الوجود» إلى الذهني والخارجي، وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما، ثم قرروا أن العوارض التي تعرض للماهية الممكنة ثلاثة أقسام، القسم الثالث منها هي المسماة بـ «المعقولات الثانية» كالذاتية والعرضية والكلية والجزيئية، وهذه الأشياء عارضة لما في الذهن من العاني التي لا توجد بنفسها في الخارج ولكن الوجود أفرادها. فالكلية والجزيئية والذاتية والعرضية تحمل على الجنسية والفصلية وغيرها من الكليات الخمس المنطقية، وليست هذه مما توجد حقائقها في الخارج، وإنما الموجود في الخارج ما صدقاتها.

قال السيالكوتي في حاشية شرح المواقف: [١٨٠/٢]: «...وجميع المسائل المنطقية أحكام إيجابية بمفاهيم ثبوتية

إذا عرفت هذا فنقول: إن «الحقيقة» من حيث هي مغايرة لما عداها من الأمور

هي معقولات ثانية على معقولات أولى، نحو: كل جنس كذا، فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الأحكام صادقة. قال ابن سينا في كتاب «التعليقات» بتحقيق الدكتور حسن مجيد العبيدي العراقي ص ٤٣: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول. وشرح ذلك: أن للشيء معقولات أول كالجسم والحيوان وما أشبهها، ومعقولات ثواني تستند إلى هذه، وهي كون الأشياء كلية وجزئية وشخصية، والنظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة، وهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا، فإن نحو وجودها مطلقا يثبت هناك وهو هل أنها وجود في الأعيان أو في الأنفس؟ بل بشرط آخر هو أن يتوصل منها من معلوم إلى مجهول وإثبات هذه الشرطية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة وهو أن يعلم أن الكلي قد يكون جنسا وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصة وقد يكون عرضا عاما فإذا ثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي صار الكلي حينئذ بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق. ثم ما يعرض للكلي بعد ذلك من لوازمها وأعراضها الذاتية، والجهات يثبت في علم المنطق. وللجهات أيضا شرائط تصير بها المعقولات الثواني موضوعة لعلم المنطق وهو أن يعلم أن الكلي قد يكون واجبا أو متمتعا أو ممكنا، فقد يصير الكلي موضوعا لعلم المنطق، وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم المنطق لا في علم ما بعد الطبيعة، كالحال في تحديد موضوعات سائر العلوم.

ومثال المعقولات الثانية في علم ما بعد الطبيعة «الجسم» فإن إثباته يكون في الفلسفة الأولى وكذلك إثبات الخواص التي يصير بها الجسم موضوعا لعلم الطبيعة وهي الحركة والتغير يكون فيها، وأما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغير فإثباتها في علم ما بعد الطبيعة. فنسبة الجسم إلى علم ما بعد الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق، ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات الجنسية والنوعية إلى علم المنطق، وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهياتها فيصح أن يكون في علم الطبيعة، أو تحديد المبادئ والخواص التي تصير بها المبادئ موضوعة لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركبا. أما إثبات المبادئ والخواص التي بها تصير المبادئ موضوعة لذلك العلم فيكون إلى علم آخر على ما شرح في البرهان، فإثبات الجهات في علم ما بعد الطبيعة، وتحديد ما في المنطق، كما أن إثبات الحركة في الفلسفة الأولى وتحديد ما في علم الطبيعة. وخواص الجسم قد ثبت في علم ما بعد الطبيعة.

والموجب والسالب يثبت في علم ما بعد الطبيعة، في باب الـ (هو هو) والغيرية فإنه يؤخذ فيه كليا، ويصير موضوعا لعلم المنطق.

وأما أنه أي مقدمة تناقض أي مقدمة، وغير ذلك فما هذه سبيله، ففي المنطق المعقولات الثانية، أعني الكليات الجنسية والنوعية والواجبية والممكنة موضوع المنطق. فالأولى، أعني الكليات الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصية، ينتفع بها في التصور. والواجبة والممكنة وغيرها ما ينتفع بها في التصديق، فهذه الكليات لا على الإطلاق بل على هذه الصفات، وهي من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، هي موضوع المنطق. وأما على الإطلاق فلا ينتفع بها في علم. مثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به علم الموسيقى بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى، فالمعقولات الثواني في نوعين: مطلقة ومشروطة فيها بشرط ما، تصير بذلك الشرط موضوعا لعلم المنطق.

التي تعرض لها، بمعنى: أن تلك الأمور العارضة ليست عين الماهية ولا داخلية فيها، لا بمعنى أنها ليست بمتصفة بشيء منها، إذ لا بد للماهية من اتصافها بشيء من المتناقضين، كذا في شرح «المواقف»^(١)، سواء كان ذلك «العارض»^(٢): لازماً، كالزوجة اللازمة لماهية الأربعة، أو مفارقاً، كالكتابة للإنسان.

وبيان تلك^(٣) المغايرة: أن «الإنسانية» من حيث هي إنسانية مغايرة لعوارضها، فالإنسانية ليست بموجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلي ولا جزئي^(٤)، ولا عام ولا خاص، أي: ليس بشيء^(٥) منها^(٦) عين الإنسان ولا داخلًا فيه، وإلا فلو كانت «الوحدة»، مثلاً، عين الإنسان أو داخله فيه لما صدق «الإنسان» على «الكثير». نعم، إن «الماهية» لا تخلو عن واحد^(٧) من «العوارض»، ف«الإنسان» لا يخلو عن واحد مما ذكر.

فالماهية: إذا أخذت من حيث: هي هي، مع قطع النظر عن أن يقارنها^(٨) شيء من العوارض أو^(٩) لا يقارنها^(١٠)، تسمى: «ماهية مطلقة» و«الماهية بلا شرط شيء». وإذا أخذت مع «المشخصات» و«اللواحق الخارجية»، تسمى: «مخلوطة» و«الماهية بشرط شيء»، وهو موجود^(١١) في الخارج، وكذا الأول، وهي: «الماهية

(١) «ب» بدون (كذا في شرح المواقف).

(٢) «م» بدون: (العارض).

(٣) «م»: (ذلك).

(٤) «م»: (ولا كلية ولا جزئية).

(٥) «أ»: (شيء).

(٦) والضمير راجع إلى مبادئ أي: اشتقاقها، كالوجود والعدم اهـ من هامش «أ».

(٧) «م» بدون: (عن واحد).

(٨) «أ + خ»: (يقارنه) وما أثبتناه من «ب + ج».

(٩) «أ»: (و)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(١٠) «خ»: (يقارنه). وما أثبتناه من (م + ب + ج + أ).

(١١) «م»: (موجودة).

المطلقة» موجودة في الخارج لكونها^(١) جزءاً^(٢) من «الماهية المخلوطة». وإذا أخذت «الماهية» بشرط العراء عن «المشخصات» و«اللواحق الخارجية» [أيضاً من العوارض الخارجية]^(٣)، تسمى: «مجردة» و«الماهية بشرط لا شيء»، وذلك غير موجودة^(٤) في الخارج؛ لأن الوجود^(٥) الخارجي أيضاً من العوارض الخارجية، وقد فُرضت^(٦) مجردة عنها، بل إنها تكون^(٧) في العقل. فإن قلت: كونها^(٨) في «العقل» من «اللواحق» أيضاً، وقد فُرضت^(٩) مجردة^(١٠) عن «اللواحق»^(١١)، فكيف يُتصور فيها الوجود في العقل؟ قلت: لم يُعتبر تجريدها عن جميع «اللواحق»، خارجية أو ذهنية، بل اعتُبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط، وكونه في العقل، إنها هو من اللواحق الذهنية. فالماهية المجردة والماهية المخلوطة يتباينان بتباين^(١٢) الأخصيين^(١٣) تحت أعم، وهي الماهية «المطلقة».

وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم أفلاطون^(١٤)، وهو أن لكل «نوع» شخصاً

(١) «ب»: (لكونه).

(٢) «خ»: (جزء).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «ب + م»: (موجود).

(٥) «م»: (الموجود).

(٦) «ب»: (فرض). «ج»: (قد فرض) بدون الواو في الأولى والتاء في الثانية.

(٧) «ب + م»: (يكون).

(٨) «ب»: (كونه).

(٩) «ب»: (فرض).

(١٠) «ب»: (مجردا).

(١١) «ب» (عنها) بدلا عن (عن اللواحق).

(١٢) «م»: (تباين).

(١٣) «ب»: (تباينين أخصيين).

(١٤) أفلاطون: [نحو: ٤٢٧-٣٤٧ ق.م]: أفلاطن الإلهي ابن أرسطن بن أرسطوقليس، من آتينة، وهو آخر

موجوداً في الخارج، باقياً مستمراً أزلاً وأبداً، حال كونه مجرداً عن الشخصات والخواص الخارجية، وتسمى تلك^(١) الأشخاص: «المثل»^(٢) الأفلاطونية.

المقدمين الأوائل الأساطين، معروف بالتوحيد والحكمة، ولد في زمان أزدشير ابن دارا في سنة ست عشر من ملكه، كان حديثاً متعلماً يتلمذ لسقراط - ولما اغتال سقراط السم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه، قد أخذ العلم من سقراط وطيباوس والغريين: غريب آئينة وغريب الناطس، وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية. حكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل أرسطاطوليس وطيباوس وثاوفرسطوس أنه قال: أن للعالم محدثاً مبدعاً أزلياً واجبا بذاته عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأول ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الأمثال عند الباري، وربما يعبر عنه بالعنصر والهيولى، ولعله يشير إلى صور المعلومات في علم. قال: فأبدع العقل الأول وبتوسطه النفس الكلي قد انبعث عن العقل انبعث الصورة في المرأة وبتوسطها العنصر. ويحكى عنه أنه أدرج الزمان في المبادي وهو الدهر وأثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثلاً موجوداً غير مشخص في العالم العقلي يسمى ذلك «المثل الأفلاطونية»، فالمبادي الأول بسائط والمثل مبسوطات والأشخاص مركبات، فالإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن. قال: والموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل أثر من مؤثر يشابه نوعاً من المشابهة. قال: ولما كان العقل الإنساني من ذلك العالم أدرك من المحسوس مثلاً منتزعا من المادة معقولاً يطابق المثل الذي في عالم العقل بكليةه ويطابق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته، ولولا ذلك لما يدركه العقل مطابقاً مقابلاً من خارج، فما يكون مدركاً لشيء يوافق إدراكه حقيقة المدرك. قال: والعالم عالمان: عالم العقل، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية، وعالم الحس، وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية، كالمرأة المجلوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات فإن الصور فيها مثل الأشخاص كذلك العنصر في ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور غير أن الفرق أن المنطبع في المرأة الحسية صور خيالية يرى أنها موجودة يتحرك بحركة الشخص وليس في الحقيقة كذلك فإن المتمثل في المرأة العقلية صورة حقيقية روحانية هي موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا تتحرك، فنسبة الأشخاص إليها نسبة الصور في المرأة إلى الأشخاص فلها الوجود الدائم ولها الثبات القائم، وهي تتمايز في حقائقها تمايز الأشخاص في ذواتها. قال: وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول الحق والصور عنده بلا نهاية ولو لم تكن الصور في أزليته في علمه لم تكن لتبقى دائمة دوامها لكانت تدرثر بدثور الهيولى ولو كانت تدرثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف، ولكن لم صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدلل على بقائها، وإنما تبقى إذا كانت لها صور عقلية في ذلك العالم ترجو الحقوق بها وتخاف التخلف. قال: وإذا اتفقت العقلاء أن حساً ومحسوساً وعقلاً ومعقولاً وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيجب أن يشاهد بالعقل جميع المعقولات وهي غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان فيكون مثلاً عقلية. (قال الشهرستاني: وما يثبت أفلاطون موجودات محققة بهذا التقسيم)، قال: الخ. [الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم ٢/ ١٩٠ - ٣/ ٨]. وانظر الفرق بين الفرق: (ص ٢٧٣)، وله ترجمة في موسوعة الفلسفة والفلاسفة للدكتور عبد المنعم الحفني: [١/ ١٥٧].

(١) «ج»: (هذه).

(٢) «ب»: (بالمثل).

واستدل عليه: بأن هذا «المجرد» جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج.

ووجه ضعفه: أن «المجرد» عن الشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج، كما عرفت.

وأما استدلاله^(١) بأن هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد؛ لأن المجرد يُبَيَّنُّ^(٢) «المخلوط» كما عرفت، فكيف يكون جزءاً منه؟!

(١) «م»: (الاستدلال).

(٢) «أ»: (يبين)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

المبحث الثاني^(١)

في أقسام الماهية

«الماهية» إما أن تكون: بسيطة، لا تلتئم من عدة أمور، أو مركبة تقابلها. وتنتهي

المركبة إلى البسيطة.

وكلٌّ منهما تُعتبر بالقياس إلى «العقل» تارة، وبالقياس إلى «الخارج» أخرى.

أقول: [حتى]^(٢) إن بعض «الماهيات» يكون: بسيطاً في الخارج ومركباً في

العقل، كالنقطة، فإنها لا تنقسم في الخارج، فلو فرضنا أن ماهيتها^(٣) العقلية عرض

لا ينقسم، فهي مركبة.

فالأقسام أربعة:

بسيط عقلي^(٤): لا يلتئم^(٥) في العقل من عدة أمور يجتمع^(٦) فيه، كالجنس العالي.

وبسيط خارجي: لا يلتئم^(٧) من أمور في الخارج، كالمفارقات من العقول

والنفوس، فإنها بسيطة^(٨) في الخارج، وإن كانت مركبة في العقل.

ومركب عقلي: يلتئم من أمور متمايزة في العقل [فقط]^(٩). قيل: مثاله هو

(١) «م»: (الثالث).

(٢) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٣) «ج»: (ماهياتها).

(٤) «م»: (بسيطة عقلية).

(٥) «م»: (تلتئم).

(٦) «ج»: (تجمع).

(٧) «م»: (تلتئم).

(٨) «م»: (بسيط).

(٩) ما بين المعقوفين من «ب + م».

البسيط الخارجي، كالعقول^(١) والنفوس عند من أثبتها^(٢).

ومركب خارجي: يلتئم من أجزاء متميزة في الخارج [كالييت]^(٣)، كذا في «المواقف» و«شرحه»^(٤).

بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة: ههنا تقسيان:

التقسيم الأول: أن الأجزاء إن صدق بعضها على بعض «فمتداخلة»، سواء كان بينها «تساو»، أو «عموم مطلق»، أو من «وجه»، كالأجناس والفصول. وإن لم يصدق «فمتباينة»:

ثم «المتباينة»: إما: [متشابهة في الماهية]، كوحدات العشرة، فإن ماهية العشرة وغيره^(٥) من الأعداد مركبة من الوحدات الموجودة^(٦) فيه، وماهية كل واحدة [من الوحدات]^(٧) موافقة لماهية الأخرى. وإما: [متخالفة في الماهية].

ثم «المتخالفة»^(٨) في الماهية، إما: [متميزة عقلا لا حسا]، كالجسم المركب من الهولي والصورة، فإنها متميزتان في العقل دون الحس. وإما: [متميزة خارجا]، أي: حسا، كأعضاء البدن.

التقسيم الثاني:

أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون «وجودية» بأسرها، بمعنى: أن لا يكون في

(١) كما إذا كان ماهيتها العقلية بجواهر المجردة. من هامش «أ».

(٢) «ب» بدون (عند من أثبتها).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٤) «ب + ج» هكذا: (كذا في شرح المواقف).

(٥) «ب»: (غيرها).

(٦) «م»: (الموجودات).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٨) «م»: (المتخالف).

مفهوماتها سلب^(١)، أو^(٢) لا يكون^(٣) كذلك.

والقسم الأول: إما [حقيقية]، أي: غير إضافية، كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة، أو [إضافية]، نحو «الأقرب»، فإن ماهيته مركبة^(٤) من «القرب» و«الزيادة» فيه، و^(٥) كلاهما «إضافيان»، لأن «القريب» إنما يكون «قريباً» بالنسبة إلى شيء^(٦)، وليس «القرب» صفة حقيقية، ألا ترى أنه يجتمع مع نقيضه في شيء واحد، فإن الشيء الواحد يكون «قريباً» بالنسبة إلى شيء، و«بعيداً» بالنسبة إلى شيء آخر، ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه^(٧)، وكذا «الزيادة» صفة إضافية، لأنه بالنسبة إلى ما زيد عليه، فالأقرب ماهية^(٨) إضافية، أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية، كسرير الملك، فإن ماهيته^(٩) مركبة من الجسم المخصوص، وهو قطع الخشب، ومن الإضافة إلى الملك، والجزء الثاني [شيء]^(١٠) إضافي، وأما «الملك» فخارج عن الماهية؛ لأن «المضاف إليه» خارج عن حقيقة «المضاف»، وإن كانت «الإضافة داخلية» فيه من حيث هو «مضاف».

والقسم الثاني: و^(١١) هو ما لا تكون^(١٢) وجودية بأسرها:

(١) «أ + خ»: (سلباً) وما أثبتناه من «ب».

(٢) «أ»: (و).

(٣) «ب»: (تكون).

(٤) «م»: (الماهية المركبة).

(٥) «م» بدون: (و).

(٦) «ب»: (الشيء).

(٧) «أ»: (نقيضه). «م» بدون: (الشيء الواحد يكون «قريباً» بالنسبة إلى شيء، و«بعيداً» بالنسبة إلى شيء آخر، ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه).

(٨) «ج»: (ماهيته).

(٩) «م»: (الماهية).

(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١١) «ب» بدون: (و).

(١٢) «خ + م»: (يكون).

فإما أن يكون بعضها وجودياً وبعضها عديمياً، نحو: القديم، فإنه موجود لا أول له، فقد تتركب مفهومه من وجودي وعدمي، وهذا إنما يكون في «الماهية الاعتبارية»، وأما «الماهية^(١) الحقيقية»، فلا يكون^(٢) أجزاءؤها إلا موجودة. وإما أن يكون^(٣) بأسرها عديمياً^(٤)، وهو غير متصور، بل احتمال عقلي فقط؛ فإن العدميات^(٥) لا تعقل^(٦) إلا مضافة إلى الوجودات^(٧)، فيكون المعنى الوجودي ملحوظاً هناك^(٨) قطعاً، كذا في شرح «المواقف»^(٩).

وهنا^(١٠) فروع ثلاثة:

الفرع الأول: في^(١١) أن «الماهيات الممكنة» هل هي مجعولة بجعل الجاعل أم^(١٢): لا؟

أقول: مرادهم بهذا «الجعل»، جعل ماهية الإنسان مثلاً ماهية الإنسان، وأما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقاً.

وفيه مذاهب ثلاثة:

(١) «ج»: (الماهيات).

(٢) «ب»: (تكون).

(٣) «ب»: (تكون).

(٤) «ب»: (عدمية).

(٥) «م»: (العدمات).

(٦) «م»: (تتعقل).

(٧) «م»: (الوجودات).

(٨) لعل المراد من: [المعنى الوجودي] هناك هو: الإضافة إلى الوجود لا نفس الوجود المضاف إليه، لما تقرر أن المضاف إليه خارج عن المضاف، مثاله: أن العمى عدم البصر، فهمايته مركبة من العدم والإضافة إلى البصر، والبصر خارج. من هامش «خ + أ».

(٩) «م»: (في المواقف وشرحه).

(١٠) «م»: (وهناك).

(١١) «ب»: بدون (في).

(١٢) «ب»: (أو).

الأول: أنها غير مجعولة مطلقاً، سواء كانت بسيطة أو مركبة، وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة^(١).

ودليلهم: أنه لو كان كون الإنسانية إنسانية -مثلاً- بجعل جاعلٍ، لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية، لأن ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه، وسلب الشيء عن نفسه محال بديهياً.

والجواب: أن الماهية عند عدم جعل الجاعل لا تثبت في الخارج، وما لم^(٢) يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه، وإنما المحال سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه.

ولا يرد عليهم: أن ما^(٤) فرض كونه مجعولاً من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضاً ماهية في نفسه، والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة، فلا تكون^(٥) حيثئذ^(٦) ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بجعل الجاعل، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر، وذلك مما لا يقول به عاقل؛ لأنه يجاب عنه بأن المجعول هو الوجود الخاص المسمى بـ«الهوية» بمعنى: «الحقيقة الجزئية»^(٧)، لا «ماهية الوجود»، فلا يلزم من^(٨) ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع

(١) قوله: [والمعتزلة]: وهم مع أنهم قالوا بثبوت الماهيات الممكنة في أنفسها أنكروا تأثير الفاعل في ثبوتها، كذا في شرح «المواقف». من هامش «أ».

(٢) «خ + م: (يكن). وما أثبتناه من: أ + ج».

(٣) «م» بدون: (تثبت في الخارج، وما لم).

(٤) «م» بدون: (ما).

(٥) «م»: (يكون).

(٦) «ب»: (حيثئذ).

(٧) «خ» جملة (الجزئية لا ماهية الوجود) غير واضحة.

(٨) «م» بدون: (من).

المجعولية رأساً، هذا هو المفهوم من «المواقف» و«شرحه»^(١).

وظهر منه: أن النزاع بالمجعولية وعدمها إنما هو في «الحقيقة الكلية» المسماة

بـ«الماهية» لا في «الحقيقة الجزئية» التي تسمى بـ«الهوية».

وفي بعض التعليقات على شرح «المواقف» أن^(٢) لقائل أن يقول: امتناع

مجعولية «الماهية» يستلزم امتناع مجعولية «الهوية» أيضاً^(٣)؛ لأن «الهوية» هي «الماهية مع الشخص» وهو أيضاً «ماهية».

و^(٤) أقول: فساده ظاهر؛ لأن «الماهية»^(٥) هي «الحقيقة الكلية»، والمجموع

المركب من «الماهية» و«الشخص» ليس بـ«حقيقة كلية».

والمذهب الثاني: أن «الماهيات»^(٦) الممكنة «كلها مجعولة: أما البسيطة؛ فلأنها

ممكنة، والممكن محتاج لذاته إلى فاعل. وأما المركبة؛ فلذلك^(٧) أيضاً، أو لأن أجزاءها^(٨)

البسيطة مجعولة، كذا في شرح «المواقف». قيل: هو مذهب المتكلمين^(٩).

والمذهب الثالث: أن «الماهية المركبة» مجعولة، بخلاف «الماهية البسيطة».

فإن قلت: ليست^(١٠) «الماهية»^(١١) المركبة إلا مجموع الماهيات البسيطة؟ فإذا لم

(١) «ب»: (من شرح المواقف).

(٢) «ب» بدون (أن).

(٣) «م» بدون: (أيضاً).

(٤) «ج» بدون: (و).

(٥) «ب»: (لأن الماهية مع الشخص هي ...)

(٦) «م»: (الماهية).

(٧) «ب»: (كذلك).

(٨) «خ»: (أجزائها).

(٩) قوله: [قيل: هو مذهب المتكلمين]: (فإن قلت): هو ينافي ما سبق نقلاً من شرح «المواقف» أن كون المعدوم

غير ثابت عند المتكلمين من أمهات المسائل الكلامية؛ إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة: منها: أن الماهيات غير مجعولة.

(قلت): يفهم من بعض مواقع شرح «المواقف» أن ما سبق في الماهيات المعدومة فلا منافاة. من هامش «خ» + أ.

(١٠) «أ»: (ليست).

(١١) «م» بدون: (الماهية).

يكن شيء من الأجزاء مجعولاً، لم يكن المركب أيضاً مجعولاً.

قلت^(١): قيل في جوابه: مجعولية المركب^(٢) بمعنى مجعولية انضمام بسائطه^(٣) بعضها إلى بعض.

وفي [شرح]^(٤) «المواقف» أن هذه المسئلة من مزلق الأقدام.

أقول: موقع^(٥) النزاع «الماهيات الموجودة»، وهي: «الحصص»، وأما «الماهيات المعدومة»، وهي: «الماهيات قبل وجود أفرادها والماهيات بشرط لا شيء»، فغير مجعولة عندنا، بناء على أن المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج، حتى لو قلنا بثبوته فيه، يلزمنا^(٦) القول بالجعل، وعند المعتزلة أيضاً غير مجعولة، قال في شرح «المواقف»: «المعدومات الممكنة» عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة^(٧) في أنفسها من غير تأثير الفاعل فيها، وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود، انتهى.

وبالجملة: إن «الماهيات» غير مجعولة عند المعتزلة، سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الأفراد، تدبر^(٨).

الفرع الثاني: أن «المركب» إما أن يقوم بنفسه، بمعنى: أنه لا يفتقر في قيامه إلى محل، وهو «الجوهر»، أو لا يقوم بنفسه وهو «العرض».

فإن كان «الأول» يستقل أحد أجزائه، أي: يكون قائماً بنفسه لا يقوم بمحل، والباقي من الأجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل، وذلك كالجسم المركب من «الهيولى»

(١) «ب» بدون: قلت.

(٢) «م»: «المركبة».

(٣) «ب + م»: «بسائط».

(٤) ما بين المعقوفين من «ب».

(٥) «م»: «موضع».

(٦) «ب + م»: «للزمتا».

(٧) «م» بدون: «ثابتة».

(٨) «ب»: «فتدبر». «م» بدون: «تدبر».

و«الصورة»، فإن الهيولى قد استقل وقام به الصورة، وذلك عند الفلاسفة^(١).

وإن كان «الثاني»، أي: إن قام^(٢) المركب بغيره، قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض، أو قام بعض^(٣) أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به، والجزء الآخر قام بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض، وذلك كالحركة السريعة القائمة بالجسم، فإنها مركبة من الحركة والسرعة، فالحركة قائمة بالجسم، والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم.

الفرع الثالث: قيل: يجب أن يكون «الفصل» علة لوجود «الجنس»، فإن أريد بهذا الكلام أن الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج فهو خطأ، لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس، وإن أريد أن الجنس أمر مبهم قابل بأن^(٤) يكون أشياء كثيرة والفصل يعينه فيكون أحد أشياء الكثيرة فهو^(٥) كلام حق.

(١) «ب» بدون (وذلك عند الفلاسفة).

(٢) «م»: (أقام).

(٣) «م»: (بعض).

(٤) «ب»: (لأن).

(٥) «ب»: (وهو).

المبحث الثالث

في التعين

وفي «المواقف» و«شرحه»^(١)، أن الماهية كالإنسان -مثلاً- يقبل^(٢) الشركة، و«التعين المخصوص» لا يقبل الشركة، كتعين «زيد» -مثلاً- فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبذاهة، ف«التعين» غير «الماهية».

وقد اختلف في «التعين» بعد الاتفاق على أنه غير «الماهية»، هل هو موجود^(٣) في الخارج أم^(٤): لا؟

فذهب الفلاسفة إلى أنه^(٥)، أي: «التعين»، وجودي؛ لأنه جزء المعين الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج^(٦) بالضرورة، [كذا في المواقف]^(٧).

وأما المتكلمون فقالوا: «التعين» أمر عديم؛ لأنه لو كان موجوداً في الخارج^(٨) لكان له تعين، فإن كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعيناً، ويُنقل^(٩) الكلام إلى

(١) «ب»: (وفي شرح المواقف).

(٢) «ب»: (تقبل).

(٣) «م»: (موجودة).

(٤) «ب»: (أو).

(٥) «ب»: (أن التعين).

(٦) «ب»: (فيه) بدلا عن (في الخارج).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «م» بدون: (في الخارج).

(٩) «ب»: (نقل).

تعين التعين، ويتسلسل^(١)، كذا في شرح المواقف و[شرح]^(٢) المقاصد.
وأقول: المستنبط من شرح «المقاصد» أن «المعيّن» كزيد -مثلاً- مركب من
«الماهية» مع شيء آخر يخصه من: «الكم» و«الكيف» و«الأين»، ونحو ذلك مما يعلم
وجوده بالضرورة، ويُسمى: «ما به التعين»، فإن أريد من «التعين»، في محل النزاع،
المعنى المصدري، فالحق أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، وإن أريد [ما]^(٣) به
«التعين»، فالحق أنه موجود في الخارج.

ثم أقول: المفهوم من سوق كلام «المصنف» و«الأصفهاني»: أن «التعين» إذا
كان معدوماً لا يكون زائداً على «الماهية»، وإن كان مغايراً لها فـ«التعين» المفروض
غيريته للماهية إن فرض «موجوداً» فهو غير «الماهية» وزائداً عليها، وإن فرض
«معدوماً» فهو غير «الماهية»، لكنه ليس بزائد عليها^(٤)، فالزائد في اصطلاح المعقوليين
لا يطلق إلا على الموجود المغاير.

فروع: قال^(٥) الفلاسفة الذاهبون إلى كون «التعين» وجودياً: «الماهية»:
إن^(٦) اقتضت «التعين» و«التشخص» لذاتها، انحصر^(٧) نوعها في الشخص
الواحد الحاصل من «الماهية» و«التعين»، كالعقول العشرة، فإن كل عقل عندهم نوع
منحصر في شخص واحد.

(١) «ب»: (تسلسل).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) «م» بدون: (عليها).

(٥) «ج»: (قالت).

(٦) «م»: (إذا).

(٧) «م»: (انحصرت).

وإن لم تقتض، تكون^(١) علة «التعين» و^(٢) «التشخص» موادّ الماهية أو^(٣) أعراضاً^(٤) تحيط بالمواد، فيتعدد^(٥) أفراد الماهية ح^(٦) بتعدد المواد أو^(٧) العوارض^(٨):
أما^(٩) الأول: فكالأفلاك التسع^(١٠)، فإن ماهيتها^(١١) متحدة لكن موادها،
أي: هيولاها مختلفة، فاقتضى^(١٢) كل مادة تعيناً^(١٣) مغايراً لما اقتضته المادة الأخرى،
فتعددت أفراد الفلك.

وأما الثاني: فكالعناصر الأربعة، فإن هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها، وإنما
اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر بسبب اختلاف عوارض
تعرض لذلك النوع، وهي الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب والبعد
من الفلك، كذا يفهم من «المواقف» و«شرحه».

[أقول: هذا أخبث كلمة خرجت من أفواه الفلاسفة؛ حَقَّرَ اللهُ سبحانه،
شأنهم^(١٤)، ومن تفكر في أشكال المخلوقات ودقائق المصنوعات وما فيها من الحكم

(١) «م»: (يكون).

(٢) «ب»: (أو).

(٣) «ج + م»: (و).

(٤) «م»: (وأعراضها).

(٥) «ب»: (فتتعدد).

(٦) «ب»: (حيث).

(٧) «ب»: (و).

(٨) «م» بدون: (تحيط بالمواد، فيتعدد أفراد الماهية حيث بتعدد المواد أو العوارض).

(٩) «م» بدون: (أما).

(١٠) «ب»: (التسعة).

(١١) «ب»: (ماهايتها).

(١٢) «ج»: (اقتضت).

(١٣) «ج»: (تعيناً).

(١٤) سوف تسمع مثل هذه التعبيرات من الإمام المرعشي كثيراً وذلك من شدة علمه وحرصه على عقائد الإيمان التي عقد أهل السنة عليها قلوبهم.

والمصالح يتفطن إلى استنادها إلى صانع عليم حكيم بلا شك، ولولا أن هذا وقع في «الطوالع» لتحاشيت عن ذكره.

قال في بعض كتب عظماء^(١)

الدين بعد إبطال أقوال الفلاسفة: انهدمت قواعد أرسططاليس^(٢)، كما

(١) «م»: (لعظماء).

(٢) إرسطو، إرسطُ، إرسطاطاليس: كما في شرح الإمام البناني على السلم المنورق (ص ١٩)، قال حشبه العلامة المحقق سعيد قسارة: ويقال له رُسْطاليس - بضم الراء وحذف الهزة من أوله وإحدى الطائين، وقد وقع في قول أبي الطيب: (من مبلغ الأعراب أني بعدها *** جالست رسطاليس والإسكندرا)، وبعضهم قال: أرسطاليس، وعليه قول القائل: (إذا شورت في أمر بدون *** فلا يك منك في هذا نفور) (ففي الحيوان يجتمع اضطرابا *** أرسطاليسوالكلب العقور)... وهو عجمي والأسماء العجمية كثيرا ما يعترها التغيير... اهـ وضبطه كل من الصبان في حاشيته على شرح الملوي للسلم والباجوري في حاشيته على المتن هكذا: إرسطُ: بكسر الهزة وفتحيتين بعدها ضم، وهو إرسطاطاليس فاختصر الأول من الثاني خلافا لمن توهم أنها شخصان اهـ.

قال الإمام الشهرستاني في ملله ونحله: [٣٧ / ٣]: إرسطوطاليس بن نيقوماخوس، من أهل إسطاخوا، وهو المقدم المشهور، والمعلم الأول، والحكيم المطلق عندهم، وإنما ولد في أول سنة من ملك أزدشير بن دارا، فلما أتت عليه سبعة عشر سنة أسلمه أبوه إلى أفلاطون، فمكث عنده نيفا وعشرين سنة، وإنما سمي بالمعلم الأول لأنه وازع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمها حكم واضح النحو وواضع العروض، فإن نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر. وهو واضح لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقومها بل بمعنى أنه جرد آلة عن المادة فقومها تقريبا إلى أذهان المتعلمين حتى يكون كاليزان عندهم يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ والحق بالباطل إلا أنه أجمل القول إجمال المهددين وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السبق وفضيلة التمهيد. وكتبه في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق معروفة ولها شروح كثيرة، ونحن اخترنا في نقل مذهبه شرح «ثامسطيوس» الذي اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم أبو علي ابن سينا، وأوردنا نكتا من كلامه في الإلهيات وأحلنا في مقالاته في المسائل على نقل المتأخرين إذ لم يخالفوه في رأي ولا نازعوه في حكم كالمقلدين له المتهاكين عليه، وليس الأمر على ما كالت إليه ظنهم... الخ، ثم شرع الشهرستاني يذكر المقالات الأرسطية إلى هامش ص ٦٣.

قال العلامة المحقق سعيد قسارة، ص ١٩: «... وكان ذلك (أي: وضعه للتعاليم المنطقية) في زمن ذي القرنين الرومي. قيل: أنه بذل له خمسمائة ألف دينار، ورتب له كل سنة مائة ألف وعشرين ألف دينار، وكان «أرسطو» كبير حكماء الخليفة بلا منازع، أخذ الحكمة عن أفلاطون وهو عن سقراط، وكان مسكنه مدينة أثينا، قتله قومه مسموما لما نهاهم عن عبادة الأوثان. ومن كلامه في كتاب السياسة: من استخف بالناموس قتله الناموس، أي: من استخف بالشرع قتله الشرع، وهذا يدل على أنه كان مؤمنا بشرع زمانه. وقولهم: هذا العلم من علم الكفرة، معناه: أخذه بعد الإسلام من أيديهم.... وهو حكيم يوناني كان قبل الإسلام بكثير، وهو شيخ الإسكندر. ومن كلامه في شيخه أفلاطون ما معناه: أحب الحق وأحب أفلاطون ما اتفقا فإن اختلفا كان الحق أولى منه اهـ

انهدمت^(١) قواعد إبليس. وقال أيضاً: فهم جبل الشيطان، وقيل: المشاركون له في الإغواء. وأيضاً، استبعد^(٢) أن تدرس كلماتهم الخبيثة من^(٣) مواطن علم الشريعة. وقال أيضاً: الفتنة العظمى، قوم أبطنوا الكفر وظهروا أنهم من الأمة ودرسوا علوم الفلاسفة، فأفسدوا قلوباً ساكنة في دعة الفطرة^(٤).

ولما كان ما ذكره الفلاسفة من كون «الماهية» أو «موادها» أو «أعراض» تلك المواد علة للتعين باطلاً، قال «المصنف»: والحق أن سبب تشخيص أشخاص الماهية إرادة الفاعل المختار فإن إرادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها.

قال الأستاذ سيد علي حيدرة في كتابه: «تيسير المنطق» ص ٨، ط ١٩٣٨ م: «كان (والده) طبيباً للملك مقدونيا، وتربى في بيت الملك مع أصغر أبنائه «فيليس» لتقاربهما في السن، وانعقدت بين الصبيين صداقة ظلت متينة إلى وفاة فيليس، ولما بلغ السابعة عشرة من عمره بعث به ولي أمره بعد أبيه إلى أثينا سنة ٣٦٧ ق.م حيث مقر الحياة العقلية، وظل يأخذ العلم عن أستاذة أفلاطون زهاء عشرين سنة، كان خلالها شاباً ثاقب النظر في إنتقاده، مستقلاً في آرائه، فاعتنى أستاذه بتعليمه وتهذيبه عناية تامة، ولم يرح إرسطو أثينا طوال هذه المدة حتى مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق.م، فهاجر إلى آسيا الصغرى وبقي بها حتى استقدمه فيليب ملك مقدونيا ليؤدب ابنه الأسكندر، فقام بتأديبه خير قيام، وصار رائداً له خمس سنوات كان فيها مضغ حب الأسكندر وتكريم أبيه. ولما مات فيليب وتسلم الأسكندر مقاليد الحكم، وعاد إرسطو إلى أثينا فأنشأ مدرسته «اللوكنية» أو «المشائية» نسبة إلى مكانها: لوكيون، وأخذ يقرر بها مذهب ويلبي بآرائه، وكان الإسكندر يذكره بالخير ويبعث إليه بالطرف التي تعينه على بحوثه الفلسفية.

وكان إرسطو يتبع طريقة في التدريس غير طريقة التنقل والحوار كسقراط، وغير طريقة الاستقرار والكتابة كأفلاطون، بل كان يمشي بتلاميذه في حديقة مدرسته يتناقشون ويتباحثون، وانتعشت الديمقراطية اليونانية، وتتبع بالأذى أتباع الإسكندر، فر إرسطو إلى مدينة خلسيس التي مات بها سنة ٣٢٢ ق.م.

ولأرسطو عظمة تفوق عظمة غيره من العلماء، فإن بحوثه كانت أساساً للفكر في عصور أوروبة الوسطى، ومعاوناً للبحث في العصور الحديثة، بعد أن أصقلها العقل الإسلامي وهذبها وأوصلها إلى درجة الكمال اهـ وله ترجمة في موسوعة الفلسفة والفلاسفة للدكتور عبد النعم الحفني: [١/ ١٢٢].

(١) «م» بدون: (قواعد أرسطاليس كما انهدمت).

(٢) «م»: (استبعد).

(٣) «م»: (في).

(٤) ما بين المعقوفتين من قوله: (أقول: هذا أخبث...) إلى قوله: (...الفطرة) ليس موجوداً في «ب + ج».



الفصل الرابع

في الوجوب والإمكان والقَدَم والحُدُوثِ



في الوجوب والإمكان والقَدَم والحُدُوث^(١)

وفي «المواقف»: أن «الوجوب»، و«الإمكان»، و«الامتناع»، بديهي التصور. وقال بعض الأفاضل: وأما «التعريفات التنبيهية» فهي أن يقال: الوجوب: اقتضاء الشيء لذاته الوجود. والامتناع: اقتضاء الشيء لذاته العدم. والإمكان: عدم اقتضاء الشيء لذاته الوجود والعدم. وفي هذا الفصل خمسة مباحث:

المبحث الأول

في أن هذه الأربعة أمورٌ عقليةٌ لا وجود لها في الخارج وهو الحق، قال في «المواقف»: وزعم بعض المجادلين أن الوجوب والإمكان وجوديان. وقال^(٢) في «شرحه»: ولم يدَّع أحدٌ كونَ الامتناع وجودياً.

(١) «م»: (الحادث).

(٢) «ب» بدون (قال).

المبحث الثاني

في أحكام الوجوب لذاته

أي: لذات الشيء.

وهي أربعة:

الأول: أن «الوجوب لذاته» ينافي «الوجوب لغيره»، أي: الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه؛ لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة؛ فلم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته؛ إذ الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير.

والثاني: أن الواجب^(١) لذاته ينافي تركيب الواجب؛ إذ لو تركيب الواجب لذاته لاحتاج^(٢) إلى جزئه، وجزء الشيء غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، فيلزم كون الواجب ممكناً.

والثالث: أن الوجوب لذاته لو قُدِّرَ كونه موجوداً في الخارج لم يكن زائداً على ماهية الواجب، بل كان عينها لامتناع الجزئية.

وتوضيحه على ما يفهم من شرح «المواقف»: أن للوجوب^(٣) لذاته^(٤) ثلاثة معان:

(١) «ج + م»: (الوجوب).

(٢) «أ»: (لا احتاج).

(٣) «أ»: (الموجود).

(٤) «م» بدون: (لذاته).

الأول: ما به يتميز^(١) الذات^(٢) عن الغير، وهو بهذا المعنى موجود في الخارج، وعين ذاته تعالى، لأنه تعالى بذاته^(٣) يتميز عن الغير، فما به يتميز عن الغير هو ذاته تعالى^(٤).

والثاني: اقتضاء الذات الوجود، وهذا المعنى أمر اعتباري.

والثالث: الاستغناء عن الغير، بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير، وهذا المعنى^(٥) أمر عدمي.

والرابع: أن الوجود^(٦) لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين، أي: لا يكون في الموجودات واجبان وجوبهما لذاتهما، بل تلزم الوحدة للواجب لذاته، وسيأتي بيانه في «الإلهيات».

فإن قلت: إذا لم يكن في الموجودات واجبان، يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات؛ لأنه لو اتصف بصفات زائدة:

فإن كانت الصفات واجبات لذواتها، أي: لذوات الصفات، أي: إن^(٨) اقتضى^(٩) كل صفة وجودها، يلزم^(١٠) تعدد الواجب لذاته، وهو باطل.

وإن كانت ممكنة، وكل ممكن جائز الزوال، فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات، وهو محال، مع أن الأشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات.

(١) «ب»: (تتميز).

(٢) «م»: (الشيء).

(٣) «ج» بدون: (تعالى).

(٤) «أ» بدون: (تعالى).

(٥) «أ» بدون: (المعنى).

(٦) «أ» بدون: (و).

(٧) «م»: (الوجود).

(٨) «م» بدون: (إن).

(٩) «أ + ج»: (اقتضى).

(١٠) «م»: (يلزم).

يجاب عنه باختيار^(١) أن الصفات ممكنة، ولا نسلم أنها^(٢) جائزة الزوال، وإنما يلزم ذلك أن لو كان يقتضيها^(٣) غير الذات، لكن مقتضيها^(٤) الذات، فالذات يوجب^(٥) صفاتها، فكما أن الذات لا يجوز زوالها^(٦)، كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه^(٧).

والحاصل: أنه «تعالى» موجب في صفاته^(٨)، ومختار في سائر الممكنات.

(١) «أ» بدون: (باختيار)..

(٢) «م»: (أنه).

(٣) «ب + ج»: (مقتضاها). «م»: (مقتضيها).

(٤) «ب + م»: (مقتضاها).

(٥) «أ + ج»: (توجب).

(٦) «م»: (زواله).

(٧) «أ»: (كذلك لا يزول ما أوجبه).

(٨) «خ + م + أ»: (صفاتها).

المبحث الثالث^(١)

في أحكام الإمكان

اعلم أنه قد وقع في «المواقف» في أبحاث «الحدوث» [والإمكان]^(٢) أن «الإمكان» على قسمين: إمكان ذاتي وإمكان استعدادي، ووقع^(٣) توضيحهما في بعض منهوات «الآداب»^(٤) للمسعودي^(٥) بأن «الإمكان» على قسمين: أحدهما: الذاتي: وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير.

والثاني: الاستعدادي: ويسمى أيضاً «الإمكان الوقوعي»، وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير، حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه. الأول^(٦) أعم من الثاني مطلقاً، انتهى.

والفهوم من شرح «المواقف» أن الإمكان الاستعدادي: هو كون مادة الحادث مستعداً لقبول صورته من المبدأ الفياض، وأن الإمكان الاستعدادي: أمر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف، فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب

(١) «م»: (الثاني).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «م»: (ووقع في).

(٤) «ج»: (آداب).

(٥) «خ + م»: (المسعودي) وما أثبتناه من بقية النسخ. وهو شرح للمحقق كمال الدين مسعود الشرواني، من رجال القرن التاسع، على «آداب» الفاضل شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي الحكيم المحقق صاحب «الصحائف» و«القسطاس»، المتوفى في حدود سنة (٦٠٠هـ)، انظر «كشف الظنون» (١/٣٩)، وسفينة الراغب بتحقيق الدكتور على دحروج، (ص ٤٥٠).

(٦) «ب + ج»: (والأول). «أ»: (فالأول).

وأقوى من استعداد العناصر له، وأن القول بالإمكان الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم، وإنما يختص بإيجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعدادات^(١) القوابل.

ومذهب أهل الحق أن المبدأ^(٢) مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته، ولا^(٣) يتوقف خلقه وتأثيره على^(٤) استعداد المحل.

ولا يخفى أن البحث ههنا^(٥) من «الإمكان الذاتي»، فاعلم أن أحكام الإمكان الذاتي أربعة:

الحكم الأول: أن «الإمكان» علة للحاجة، أي: «الإمكان» يُتَوَجَّعُ الممكن إلى السبب، أي: المؤثر؛ لأن «الإمكان»: استواء طرفي الوجود والعدم «للممكن» بالنسبة إلى ذاته، و«الممكن» لما استوى طرفاه احتاج إلى مرجح وجوده على عدمه، والعلم بالاحتياج إلى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهي.

قال الأصفهاني: فإن كل عاقل تصور «الممكن» و«الحاجة» حكم بالضرورة أنه يحتاج^(٦) إلى مرجح.

وكون «الإمكان» وحده علة «للحاجة» مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين على ما في شرح «المقاصد»^(٧).

(١) «ج + م»: (استعداد).

(٢) «ب»: (المبدئ)، وهذا أمشى مع تعبيرات أهل السنة.

(٣) «م» بدون: (لا).

(٤) «أ + ح»: (إلى)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٥) ملاحظة: هذه الكلمة مرسومة في «ح» بصورة: (هيها) في جميع المواضع في الكتاب، ولذلك سنكتفي بالإشارة إلى ذلك هنا.

(٦) «م»: (محتاج).

(٧) «ج» بدون: (على ما في شرح المقاصد).

و^(١) قال قدماء المتكلمين: علة حاجة الممكن: «الحدوث».

وقال بعضهم: علة الحاجة مجموع «الحدوث والإمكان»^(٢).

وذهب طائفة أخرى منهم إلى أن علة «الحاجة» هي «الإمكان بشرط الحدوث».

وأقوال^(٣) هذه الطائفة الثالثة^(٤) من المتكلمين غير صحيحة؛ لأن «الحدوث» صفة الوجود، والوجود متأخر عن التأثير، والتأثير^(٥) متأخر عن الحاجة؛ لأن الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه؛ فالحدوث متأخر عن الحاجة، فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءاً^(٦) من علتها ولا شرطاً لتأثير^(٧) علتها؛ لأن هذه الأشياء المنفية^(٨) تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة، وهو متأخر عنها.

وأجاب [عنه]^(٩) في «المواقف» بأن مراد هذه الطائفة الثالثة^(١٠) «العلية في الذهن»، بمعنى أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة^(١١) الحدوث، وليس مرادهم أن «الحدوث» علة «للحاجة» في الخارج.

الحكم الثاني: «الممكن» لا يكون أحد طرفيه، أي: الوجود والعدم، أولى به لذاته، والمراد «أولوية»^(١٢) لا تصل إلى حد الوجوب والامتناع، وإلا ف«الممكن» ما

(١) «ج»: (وقد).

(٢) «ج + م»: (الإمكان والحدوث).

(٣) «خ»: (وأقول).

(٤) «م»: (الثلاثة).

(٥) ملاحظة: من قوله: (والتأثير ...) إلى قوله فيما يأتي: (وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) ساقط من المخطوط، بمقدار ورقة كاملة. وما أثبتناه هنا من «أ»، ومطابقة على بقية النسخ: «م + ب + ج».

(٦) «ب»: (جزأ). «م»: (جزء).

(٧) «م»: (شرط تأثير).

(٨) «م»: (المنفية).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٠) «ج + م» بدون: (الثلاثة).

(١١) «م»: (بملاحظة).

(١٢) «م»: (أولويته).

ليس بواجب ولا ممتنع، فيكون البحث مما لا فائدة فيه، ولا يبقى للخلاف^(١) فيه مجال مع أنهم خالفوا فيه.

فمنهم من قال: «العدم» أولى بالذات بـ«الممكنات السيالة»، أي: غير القارة، كالحركة والزمان؛ إذ لو^(٢) كان «العدم» أولى بها لجاز بقاؤها^(٣).

ورُدَّ بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على أولوية عدم الوجود لها، والنزاع فيها.

وقال بعضهم: «العدم» أولى بالذات بـ«الممكنات» كلها؛ إذ يكفي للممكنات في عدمها انتفاء جزء من عللها، ولا يتحقق وجودها إلا بتحقيق جميع أجزاء عللها، فالعدم أسهل وقوعاً^(٤)؛ فهو أولى.

ورُدَّ بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولوية عدم لذاتها.

الحكم الثالث: «الممكن» ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد، أي: ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد، وهذا الوجوب الحاصل من إيجاب المؤثر هو «الوجوب السابق» على وجود^(٥) الممكن، وإذا وجد الممكن^(٦) فحال وجوده لا يقبل العدم^(٧) لا متناع اجتماع النقيضين، وهذا، أي: عدم قبول العدم، هو «الوجوب اللاحق» بوجود الممكن، فالوجوبان عرضاً^(٨) للممكن لا من ذاته، بل الأول باعتبار وجود سببه، والثاني باعتبار وجوده، فكل ممكن موجود محاط بوجوبين، وهذا مذهب

(١) «ب + م»: (إلى الخلاف).

(٢) «ب + م»: (إذ لولا أن العدم).

(٣) «أ»: (بقائها).

(٤) «م»: (وقوعها).

(٥) «ج»: (وجوده).

(٦) «م» بدون: (وإذا وجد الممكن).

(٧) جاء في هامش «م»: (وما لا يقبل العدم واجب، أصفهاني، شرح الطوالع).

(٨) هي في الكتاب بالتونين، وفي «ب»: (عرضاً)، وهذا الذي أثبتناه.

الفلاسفة كما صرح به في «التلويح».

ثم إن المفهوم من «التوضيح» و«التلويح»^(١) أن «الوجوب» عند المتكلمين واحد، وهو مع الوجود معلولا علة واحدة هي المؤثر التام، ولما كان كل منهما محتاجاً إلى الآخر جاز أن يعتبر «الوجوب» مقدماً و«الوجود»^(٢) مؤخراً، أو^(٣) بالعكس، ولما كانا معلولي علة واحدة جاز أن يعتبر^(٤) مقارنين.

الحكم الرابع: «الممكن» يستصحب الاحتياج إلى المؤثر حال بقاءه، وهو وجوده في الزمان الثاني، لبقاء الإمكان الموجب للاحتياج، لأن الإمكان للممكن ضروري، أي: ممتنع الانفكاك، فإذا^(٥) احتاج الممكن حالة^(٦) بقاء وجوده إلى المؤثر، فالمؤثر حالة البقاء يفيد أثراً ليس هو الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك بل أمراً متجدداً هو بقاء الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك.

والحاصل: أن «وجود الممكن» كما أنه يحتاج في حدوثه إلى «المؤثر»، كذلك

(١) ههنا كتب ثلاثة: التنقيح، والتوضيح، والتلويح، أما «التنقيح» فهو للإمام المجتهد القاضي عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة: (٧٤٧هـ)، والملقب بـ [صدر الشريعة] وهو متن مشهور ذكر فيه أنه نقح فيه كتاب: «كشف الأسرار» في أصول الأحناف لفخر الإسلام البزدوي: (٤٠٠هـ - ٤٨٢هـ)، كما أضاف صدر الشريعة إليه زبدة ما في «المحصول في علم الأصول» للإمام الكبير فخر الدين الرازي، رضي الله عنه وأرضاه، وكذا أضاف إليه زبدة ما في «مختصر» الإمام الكبير ابن الحاجب الأصولي، بالإضافة إلى التدقيقات والتحقيقات التي جادت بها عقلية الصدر. وأما «التوضيح» فهو شرح لصدر الشريعة على تنقيحه، وأما «التلويح» فهو تصنيف للإمام المحقق الكبير سعد الدين التفتازاني، قدس الله سره، توفي سنة: (٧٩٢هـ)، وهو شافعي المذهب، وهو شرح للتنقيح والتوضيح، وهذه الكتب الثلاثة من أعظم ما كتب في علم أصول الفقه على طريقة أهل السنة، وأشغلت عقول العلماء الأفاضل، واتخذت ألفاظها قوانين وقواعد للأفهام بعد ذلك. نلاحظ كيف أن علوم أهل السنة متصلة ببعضها البعض فالبزدوي وصدر الشريعة من الأحناف، والرازي والتفتازاني من الشافعية، والإمام ابن الحاجب من المالكية.

(٢) «ب»: (الوجوب).

(٣) «ب + م»: (و).

(٤) «م»: (يعتبر).

(٥) «م»: (فإن).

(٦) «م»: (حال).

يحتاج في «بقائه» إلى «المؤثر».

وفي شرح «المقاصد»: أن علة الوجود قد تكون علة للبقاء أيضاً، كالشمس تفيد ضوء المقابل، وبقاء ذلك الضوء، أيضاً: قد يكون علة البقاء أمر آخر^(١) غير علة الوجود، كمهاسة النار تفيد الاشتعال، ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى الاستدامة^(٢) المهاسة واستمرارها بتعاقب الأسباب.

فائدة: قال في شرح «المقاصد»: «الإمكان»: قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، وهو «الإمكان الخاص»، المقابل للوجوب والامتناع بالذات. وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورة من العدم أيضاً أو^(٣) لا بل كان العدم ضرورياً، فيقال حيثئذ أنه ممكن العدم، ومعناه أن طرف الوجود غير ضروري، يعني: أنه ليس بواجب؛ فيقابل الوجوب ويعم «الإمكان الخاص» و«الامتناع».

وقد يؤخذ بمعنى: سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة من الوجود أيضاً أم لا بل كان الوجود ضرورياً، فيقال حيثئذ أنه ممكن الوجود^(٤) و^(٥) معناه أن طرف العدم غير ضروري، [يعني]^(٦): أنه ليس بممتنع، فيقابل [الامتناع]^(٧) ويعم «الإمكان الخاص» و«الوجوب».

(١) «ج + م»: (قد يكون علة البقاء أمراً آخر).

(٢) «ب»: (استدامة).

(٣) «أ»: (أم).

(٤) «م» بدون: (الوجود).

(٥) «ج» بدون: (و).

(٦) ما بين المعقوفتين من: (أ + ب + ج + م).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

ويسمى «الإمكان» بالمعنيين الأخيرين^(١) «الإمكان العام»، فالإمكان^(٢) العام [له]^(٣) معنيان، وليس للإمكان العام معنى واحد يعم «الإمكان الخاص» و«الوجوب» و«الامتناع»، وهو سلب ضرورة أحد الطرفين، انتهى ملخصاً.

(١) «ج»: (الأخيرين).

(٢) «ب + م»: (فالإمكان).

(٣) ما بين المعقوفتين من «أ».

المبحث الرابع

في القَدَم

القَدَمُ ينافي تأثيرَ الفاعلِ المختارِ؛ لأنَّ تأثيرَ الفاعلِ المختارِ مسبوقٌ بالقصدِ والاختيارِ، والقصدُ إلى إيجاد^(١) الشيءِ مقارن^(٢) لعدم الأثرِ في ذلك الشيءِ؛ لأنَّ القصدَ إلى إيجادِ الموجودِ محالٌ، فذلك الشيءُ يكونُ في حالِ قصدِ المؤثرِ إلى إيجادِهِ معدوماً، فيكونُ وجوده حادثاً.

قال في شرح «المواقف»: لا يكون القديم أثراً صادراً من القادر المختار اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم.

والفلاسفة إنما أسندوا القديم، الذي هو العالم^(٣) على رأيهم، إلى الفاعل، الذي هو الله تعالى، لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه تعالى مختاراً لم يذهبوا إلى قدم المسند إليه تعالى^(٤).

ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القَدَم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته. فإن قلت: كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين، وهم المعتزلة، ينفون القَدَم عن الصفات أيضاً.

قلت: المعتزلة وإن أنكروا أن يوصف بالقَدَم ما سوى الله تعالى، سواء كان ما سواه تعالى صفة له تعالى أو^(٥) لم يكن إنكاراً بحسب اللفظ، لكن قالوا بقَدَم الصفات

(١) «أ» بدون همزة.

(٢) «ب»: (المقارن).

(٣) «م» بدون: (الذي هو العالم).

(٤) هذه العبارة في «م» هكذا: (... لم يذهبوا إلى قدم العالم الذي المستند إليه).

(٥) «أ»: (و).

معنى، فإنهم أثبتوا لله تعالى أحوالاً خمسة لا أول لها وهي^(١): الوجودية، والحسية، والعالية، والقادرية، والألوهية، حالة خامسة أثبتها أبو هاشم^(٢) من المعتزلة علة للأحوال الأربع^(٣)، مميّزة للذات، لأن ذات الباري يشارك سائر الذوات، على زعم أبي هاشم في «الذاتية»، ويمتاز عنها بصفة «الألوهية».

قال الأصفهاني في بعض منهواته: والحق أن ماهية الله تعالى تخالف^(٤) سائر الذوات بالذات لا بالصفات.

اعلم أنه يفهم من شرح «المواقف» أن للقديم^(٥) معنيين^(٦): مشهور: وهو: موجود لا أول له. وغير مشهور: وهو ثابت لا أول له. والثاني أعم من الأول لشموله «الحال» أيضاً، والكلام هنا في «القديم»^(٧) بالمعنى المشهور.

وهذه الأمور التي أثبتها المعتزلة «أحوال» لا توصف عندهم بالوجود، فلا تكون^(٨) قديمة بهذا المعنى، فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور.

(١) «م»: (وهو).

(٢) - أبو هاشم: عبد السلام بن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، الجبائي، المعتزلي، من كبار الأذكياء. أخذ عن والده. وضع مائة وستين كتاباً في الجدل، وله كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض»، وكتاب «المسائل العسكرية»، وأشياء. توفي سنة إحدى وعشرين وثلاث مئة، وله عدة تلامذة. [السير] مع زيادة بسيطة جداً، خالف أباه في تسع وعشرين مسألة، وأبوه خالف أبا الهذيل في تسع وعشرين مسألة، كم قاله الملطي. له ترجمة في: (العبر: ٢ / ٨٧١)، وطبقات المعتزلة: (ص ٩٤ - ٩٦).

(٣) «ب»: (الأربعة).

(٤) «م»: (مخالف).

(٥) «م»: (القديم).

(٦) «أ»: (معنيين)، وما أثبتناه في «ب + ج + خ».

(٧) «م»: (القديم).

(٨) «م»: (ك (يكون)).

المبحث الخامس

في الحدوث

وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، وهذا هو المسمى: بـ«الحدوث الزماني»، ويقابله: «القدم الزماني»، وهو أن لا يكون الوجود مسبوقاً بالعدم. وقد يفسر «الحدوث»: بالحاجة إلى الغير، ويُسمى: «حدوثاً ذاتياً»، ويقابله: «القدم الذاتي»، وهو عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير. فيكون «الحدوث» بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول؛ إذ المعلول القديم بحسب الزمان إن ثبت^(١) كان حادثاً بهذا المعنى الثاني دون المعنى الأول، كما في شرح «المواقف»^(٢).

قال الأصفهاني: فكل^(٣) «ممکن موجود» فهو حادث «حدوثاً ذاتياً». قال الفلاسفة: «الحدوث الزماني» يستدعي تقدّم «مادة» و«مدة» خلافاً للمتكلمين.

ومعنى «المادة»: المحل. و«المحل»: إما «موضوع» إن كان الحادث «عرضاً»، وإما «هولي» إن كان الحادث «صورة»، أو «جسم» يتعلق به الحادث إن كان الحادث «نفساً»، كذا في شرح «المواقف».

و«المدة»، بضم الميم، معناها^(٤): الزمان. ومرادهم بها هنا^(٥): «الزمان المقارن»

(١) قوله: [إن ثبت] أي: على زعم الفلاسفة، وهو المعقول، لكنه ليس بثابت في الواقع. من هامش «خ + أ».

(٢) «ب»: بدون قوله: (كما في شرح المواقف). «م»: (كذا في شرح المواقف).

(٣) «م»: (وكل).

(٤) «خ + أ + م»: (معناه).

(٥) «م»: بدون: (هنا).

لعدم الحادث، كما في شرح «المواقف»^(١).

[وفي شرح المقاصد]^(٢): وَبَنَوْا ذَلِكَ [أَي قَوْلَهُمْ: الْحُدُوثُ الزَّمَانِي يَسْتَدْعِي

تَقْدِمُ مَادَّةٍ وَمُدَّةٍ]^(٣) عَلَى قِدَمِ «المَادَّةِ» وَ«الزَّمَانِ».

وَأَرَادُوا مِنْ [المَادَّةِ]^(٤) «المَادَّةُ الْقَدِيمَةُ»: الْقَابِلَةُ^(٥) لِلصُّورَةِ^(٦) وَالْأَعْرَاضِ

الْحَادِثَةِ.

(١) «ب»: بدون قوله: (كما في: شرح المواقف)

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «أ»: (المقابلة)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(٦) «ب»: (للصور).

الفصل الخامس

في الوحدة والكثرة

المبحث الأول

في حقيقتها

اعلم أن «الوحدة» و«الكثرة» بديهيتان^(١)، فلا يجوز حينئذ أن تُعرِّفاً^(٢) إلا تعريفاً «لفظياً»، ولا يمكن أن تُعرِّفاً^(٣) تعريفاً «حقيقياً»، كما يفهم من «الأصفهاني» وشرح «المواقف»^(٤).

والتعريف «اللفظي»^(٥) على ما حققه السيد الشريف: تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع، وليس المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل، ومآله التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم، وهو طريق أهل اللغة. وحقه أن يكون بلفظ «أشهر» مرادف للمعرف، فإن^(٦) لم يوجد ذِكْر «مركب» يُقصد به تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله.

وأما التعريف الحقيقي، فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات. فما ذكره «المصنف» من التعريفين «للوحدية» و«الكثرة» تعريفان لفظيان [لهما]^(٧):

فالوحدة: كون الشيء بحيث: لا ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الماهية، سواء لم يكن منقسماً أصلاً، كالواجب تعالى، فَوَحْدَتُهُ هي «الوحدة الحقيقية»^(٨)، وكذا حال

(١) «خ + أ»: (بديهان)، وما أثبتناه من «ب + ج + م».

(٢) «ب»: (يعرفا).

(٣) «ب»: (يعرفا). «م»: (تعرف).

(٤) «ب»: بدون: (كما يفهم من الأصفهاني وشرح المواقف).

(٥) «م»: (وتعريف اللفظي).

(٦) «ب»: (وإن).

(٧) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٨) «خ»: (تمام الحقيقة) مكررة مرتين.

«النقطة»، أو كان منقسماً إلى أمور متخالفة في تمام الحقيقة، كالإنسان الواحد الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس، فإن هذه الأشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة، فوحدة الإنسان هي «الوحدة الإضافية».

وأما الكثرة: فهي كون الشيء بحيث: ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الحقيقة، كفرادين أو أفراد من نوع واحد.

قال في شرح «المواقف»: ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق^(١)، كالإنسان والفرس والحمار، داخلَةٌ في حدِّ «الوحدة» وخارجة عن حد «الكثرة»، فالأولى أن يقال: الوحدة: كون الشيء بحيث لا ينقسم. والكثرة: كونه بحيث ينقسم.

أقول: فإن قلت: كيف توجد «الوحدة» حيثُ في الإنسان الواحد مع أنه ينقسم إلى اليد والرجل؟

قلت^(٢): «الوحدة» تعرض لإنسانيته^(٣)، فإنه^(٤) إنسان واحد من أفراد الإنسان، والمنقسم هو معروض الإنسانية، وهو الجسم، فمعروض «الوحدة» لا ينقسم أصلاً، وإن انقسم معروض معروضها، ألا ترى أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير، و^(٥)أما الاثنيتية العارضة لهما فواحدة لعدم انقسامها؛ إذ ليس في الفردين اثنيتيتان^(٦).

(١) «أ + ب + ج»: (الحقائق) وهو ما أثبتناه.

(٢) أسلوب العلماء في قولهم: (فإن قيل)... يسمى بـ [الفتيلة]. وأما قولهم: (كذلك) فيسمى بـ [الكذلكة].

(٣) «م»: (الإنسانية).

(٤) «خ»: (فإنه فإنه) مكررة مرتين.

(٥) «م» بدون: (و).

(٦) «أ»: (اثنيتان).

ثم إن^(١) «الوحدة» تساوق^(٢) «الوجود»، أي: تساويه، فكل ما له^(٣) «وحدة» فهو «موجود» في الجملة، وكل «موجود» فله «وحدة» ما حتى «الكثير» الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة، فإن «العشرة» المخصوصة مثلاً عشرةً واحدةً من العشرات.

ثم إن تقابل «الوحدة» و«الكثرة» لا يمنع عروض أحدهما لعروض الآخر^(٤)، وإنما يمنع عروض أحدهما للآخر^(٥)، فالعشرية^(٦) عارضة للجسم الكثير، والوحدة عارضة للعشرية^(٧)، لا للجسم الكثير.

فإن قلت: إذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم: «إن كل موجود فله وحدة ما»^(٨).

قلت: الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية العارضة للجسم الكثير^(٩)، فالوحدة عارضة للكثرة، التي هي العشرية بالذات، وللجسم الكثير بالعرض، كذا في شرح «المواقف».

ثم إن «الوحدة» مغايرة «للوجود» و«الماهية»، فإن الإنسان الكثير من حيث هو إنسان^(١٠) كثير: «موجود» و«إنسان»، وليس بواحد، وكذا «الكثرة» مغايرة لهما، فإن

(١) «م» بدون: (إن).

(٢) «م»: (تساوي).

(٣) هذه العبارة في «م» هكذا: (... بمعنى أن كل ما له وحدة)، بدون: (فكل).

(٤) في «ب» (للاخر) بدلا عن: (لعروض الآخر).

(٥) هذه العبارة في «ب + م» هكذا: (ثم إن تقابل «الوحدة» و«الكثرة» لا يمنع عروض أحدهما لعروض الآخر، وإنما يمنع عروض أحدهما لعروض الآخر، فالعشرية ...).

(٦) «م»: (للعشرة).

(٧) «م»: (العشرة).

(٨) «ج + م» بدون: (ما).

(٩) «أ بدون: (الكثير) ..

(١٠) «م» بدون: (إنسان).

الإنسان الواحد من حيث [هو]^(١) واحد: موجود وإنسان وليس بكثير، «فالموجود» و«الماهية» قد يقارنان «الوحدة» وقد يقارنان «الكثرة».

ثم إنه قد اختلف في وجود «الوحدة» و«الكثرة» في الخارج، فأثبتته الفلاسفة، ونفاه المتكلمون، فقال المتكلمون: إنهما من الاعتبار العقلية، وهو الحق.

فرع: «الوحدة» لا تقابل «الكثرة» بأحد الأصناف الأربعة للتقابل^(٢): تقابل الإيجاب والسلب. وتقابل العدم والملكة. وتقابل التضاد^(٣). وتقابل التضايف.

لأن «الوحدة» جزء من «الكثرة»، إذ «الكثرة» مركبة من «الوحدات»، ولا شيء من المتقابلين بأحد التقابل الأربعة بجزء من الآخر، بل بينهما مقابلة بالعرض، لعروض صفة نسبية لكل منهما، وهي: المكيالية^(٤) والمكيلية، فإن «الوحدة» مكيال للعدد وعادّ له، بمعنى: أنه إذا أسقطت^(٥) الوحدة^(٦) [منه]^(٧) مرة بعد أخرى فني بالكلية^(٨)، و«العدد» مكيل بالوحدة ومعدود بها، فالشيء الواحد لا يكون مكيالاً ومكيالاً^(٩) من جهة واحدة.

قال في شرح المواقف: المكيالية والمكيلية متضايفان: فبين «الوحدة» و«الكثرة» تقابل التضايف بالعرض، وبين «عارضيهما»^(١٠) تقابل التضايف بالذات.

(١) ما بين المعقوفتين من «أ + ب + ج»..

(٢) «م»: (المتقابل).

(٣) «خ»: (التضاد)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «أ»: (المكيالية).

(٥) «ج»: (سقطت).

(٦) «م»: (الواحدة).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٨) «ب»: (بالكلية).

(٩) «ج + م»: (مكيالاً ولا مكيالاً).

(١٠) «ج + م»: (عارضيهما).

وكذا نقول^(١): «الوحدة» علة مادية للكثرة، و«الكثرة» معلولة لها، والعلية والمعلولية من الأمور المتضايقة، وسيأتي بحث التقابل في أقسام^(٢) الكثرة.

(١) «ج»: (تقول).

(٢) «م»: (بحث).

المبحث الثاني

في أقسام الوَحَدَاتِ

«الواحد»^(١): إن منع نفس مفهومه عن^(٢) حمله على كثيرين فهو «الواحد بالشخص»^(٣)، كهذا الإنسان، وإن لم يمنع، فهو «واحد لا بالشخص»، وهو^(٤) واحد من وجه وكثير من وجه لا متناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة^(٥) واحداً وكثيراً.

أما «الواحد لا بالتشخص»^(٦)، فجهة^(٧) «الوحدة»^(٨) فيه: إن كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو، أي: الكثير، هو المسمى بـ«الواحد بالنوع»^(٩). وإن كان جزءاً من ماهية الكثرة -جنساً أو فصلاً^(١٠)- فهو «الواحد بالجنس» أو «بالفصل»: والأول: كأنواع الحيوان المتحدة بالجنس، وهو الحيوان. والثاني: كأفراد الإنسان المتحدة بالفصل، وهو الناطق.

وإن كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة، فهو «الواحد بالعرض».

(١) «أ»: (الوحدة)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٢) «م»: (من).

(٣) «ج»: (بالتشخص).

(٤) «م»: (فهو).

(٥) «م»: (الواحدة).

(٦) «ج + م»: (بالشخص).

(٧) قوله: [فجهة الوحدة... الخ]، ومعناه: أن تكون نفس الماهية موصوفة للوحدة، فكذا الباقي. من هامش «خ + أ».

(٨) «خ + م»: (الواحدة).

(٩) هذه العبارة في «م» هكذا: (...) تلك الكثرة فهو واحد بالنوع، أي: الكثير هو المسمى بالواحد بالنوع...

(١٠) «ب»: (فضلاً)، وهو خطأ واضح.

و«الواحد بالعرض»: إما واحد «بالمحمول» إن كانت جهة الوحدة التي هي عرض «محمولة بالطبع» على تلك الكثرة، كاتحاد القطن والثلج في البياض، فإن الأبيض محمول عليهما «طبعاً» وخارج عنهما^(١).

وإما واحد «بالموضوع» إن كانت جهة الوحدة التي هي عرض «موضوعة بالطبع» لتلك الكثرة، كاتحاد الكاتب والضاحك في الإنسان، فإن الإنسان بالطبع موضوع لهما^(٢)، و^(٣) خارج عنهما، هكذا في شرح «المواقف»^(٤).

ولعل المراد من «الموضوع» [بالطبع]^(٥) ما يكون عبارة عن «الذات بلا اعتبار صفة معها»، كزيد، فإنه لا يكون محمولاً إلا بتأويل، كأن يراد المسمى بـ [زيد].

والمراد من «المحمول بالطبع» ما لا^(٦) يكون عبارة عن «الذات مع اعتبار صفة معها»، كالكاتب، ولذا قيل: (الذات متعين للابتداء)، وإن كان مردوداً.

وأما «الوحدة»^(٧) بالشخص: فإما أن لا يقبل القسمة أصلاً، وهو «الواحد الحقيقي»، أو يقبل:

و[الأول]، إن لم يكن له مفهوم [سوى]^(٨) أنه لا ينقسم [إلى الأجزاء]^(٩)، أي:

(١) «م» بدون: (وخارج عنهما).

(٢) «ب + م»: (... موضوع لهما بالطبع).

(٣) «ج» بدون (و).

(٤) إذ قد يكون محمولاً بتأويل كما سبق. من هامش «أ».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «ب + م» بدون (لا).

(٧) «أ + م»: (الواحد).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (سواء).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

[سوى^(١)] مفهوم عدم الانقسام، فهو الوحدة^(٢)، أي: «الوحدة الشخصية»^(٣)، كذا قيد في شرح «المواقف». ولعل وجهه أن «مطلق الوحدة» نوع مشترك بين الوحدات [أي: الوحدة الشخصية]^(٤)، وهو ليس بواحد بالشخص.

وإن كان له، أي: «للوحد الحقيقي» مفهوم سوى مفهوم «عدم الانقسام»: فإما أن يكون «ذا وضع»، والوضع ههنا بمعنى: كون الشيء مشاراً إليه بالإشارة الحسية، وهو النقطة المشخصة. أو لا يكون «ذا وضع»، وهو المفارق المشخص^(٥)، أي: كل واحد من المفارقات عن المادة^(٦)، وهي المجردات كالعقول والنفوس [الفلكية]^(٧).

و[الثاني]، أي «الواحد المشخص»^(٨) الذي يقبل القسمة: إن انقسم إلى أجزاء مقداريه متشابهة في الحقيقة، فهو «الواحد بالاتصال»، كالجسم البسيط، وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع^(٩)، كالماء الواحد بالشخص، وكالمقادير، أي: الخط والسطح والجسم التعليمي.

وإن انقسم إلى أجزاء مقداريه مختلفة بالحقايق فهو «الواحد بالاجتماع»،

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: (الواحد).

(٣) «ب» (فهو الوحدة الشخصية) هكذا مباشرة دون استعمال «أي» التفسيرية.

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) كذا قاله «المصنف»، والمراد بـ[المفارق عن المادة] التي هي: «الهوى» عند الفلاسفة، و«الجزء الذي لا يتجزأ» عند المتكلمين، و«المفارق» هو الله تعالى، إذ ليس له هوى ولا صورة ولا جزء، ويسمى: «المفارق المجرد عن المادة»، وزعمت الفلاسفة مفارقات لسوى الله تعالى وهي: «العقول العشرة» و«النفوس الفلكية»، وبطلانها مذكور في الكتب الكلامية. من هامش «خ + أ».

(٦) «ج»: (المفارقات للمادة).

(٧) ما بين المعقوفتين من «أ».

(٨) «م»: (الشخصي).

(٩) «خ»: (الطبايع).

كالشخص الإنساني المنقسم إلى أعضائه.

وقد يقال «الواحد بالاتصال» لمقدارين يتلاقيان عند «حد مشترك»، كضلعي^(١) الزاوية^(٢) المشخصة، فإنهما يعدان خطأ واحداً شخصياً، والمراد من «الحد المشترك»: النقطة، فإنهما يتلاقيان في نقطة.

وقد يقال «الواحد بالاتصال» لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر^(٣).

قال في شرح «المواقف»: وهو على أنواع، وأولاهما بالاتصال ما كان «الالتحام» فيه طبيعياً، كالمفاصل، وهذا القسم شبيه جداً «بالوحدة الاجتماعية»، انتهى. أقول: و«الالتحام الغير الطبيعي» كالسلسلة.

وأيضاً، «الواحد بالطبع»^(٤): إن حصل [له]^(٥) جميع ما يمكن له، فهو «الواحد التام»، وإن لم يحصل فهو «الواحد غير التام».

و«التام»: إما «طبيعي» كزبد، أو «وضعي» كدرهم، أو «صناعي»، كبيت. قيل في بيان هذه الأقسام: فإن طبيعة الإنسان تقتضي^(٦) أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الأعضاء [و]^(٧) الجوارح. ووضع السلطان يقتضي أن يحصل بالدرهم^(٨)

(١) «ب»: (لضلعي).

(٢) هكذا وجدنا في بعض النسخ: و«المقدار»: جسم تعليمي إن قبل القسمة في الطول والعرض والعمق، و«السطح» إن قبل القسمة في الطول والعرض فقط، و«خط» إن قبلها في الطول فقط. من هامش «خ + أ».

(٣) (حركة الآخر): كعضوين متلاقين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر، أصفهاني، شرح الطوالع. من هامش «م».

(٤) «ب + م»: (بالشخص).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) «خ»: (يقتضي). «م»: (يقتضي).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج + خ + م».

(٨) «ب + م»: (للدراهم).

جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهباً أو فضة. وصناعة الصانع يقتضي^(١) أن يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف، انتهى. وحاصله: أن معنى «التام الطبيعي» هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة، وكذا الأخيران.

ثم إن «الوحدة» في الوصف «الذاتي» و«العرضي» يتغاير^(٢) أسماؤها بتغاير المضاف إليه: فإن كان الاتحاد في «النوع» كاتحاد زيد وعمرو في «الإنسانية» يُسمى ذلك الاتحاد: «مماثلة»، فمعنى «المماثلة»: الاتحاد في الماهية النوعية. وإن كان في «الجنس»، كاتحاد الإنسان والفرس في «الحيوانية» يُسمى: «مجانسة».

وأما الاتحاد بـ«الوصف العرضي»: فإن كان في «الكم»، كاتحاد ثوبين في «الطول» يُسمى: «مساواة».

وإن كان في «الكيف»، كاتحاد الجسمين^(٣) في «اللون»، نحو اتحاد الزنجي والغراب في «السواد» يُسمى: «مشابهة».

وإن كان في «النسبة»، أي: الانتساب إلى شيء آخر، كاتحاد زيد وعمرو في «بنوة» بكر يُسمى: «مناسبة».

وإن كان في «الشكل»، كاتحاد الطبقة^(٤) النارية والهوائية في «الكرية» يُسمى: «مشاكلة»، و«الشكل» هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة، سواء كانت إحاطة ذلك المقدار بمقدار آخر، أو إحاطة مقدار^(٥) آخر به، فكما أن للجسم التعليمي

(١) «أ»: (تقتضي).

(٢) «ج»: (تتغاير).

(٣) «أ»: (جسمين).

(٤) «م»: (الطبيعة).

(٥) «م»: (إحاطته بمقدار...).

القائم بالكرة شكلاً بسبب إحاطة السطح الواحد المستدير به^(١)، كذلك لذلك السطح شكل بسبب إحاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الإحاطة هي الإحاطة التامة، فلو اعتبرت^(٢) الإحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلاً _ مثلاً: لو اعتبر كون السطح المثلث محاطاً بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي «الشكل».

وإذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على النقطة^(٣) كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي «الزاوية».

وإن كان الاتحاد في «الوضع» يُسمى ذلك الاتحاد^(٤): «موازة» و^(٥) «محاذاة»^(٦). وفسر الأصفهاني «الاتحاد في الوضع» بأن لا يختلف البعد بين المتحدّين، ومثله باتحاد سطح مُحدَّب كلِّ فلكٍ وسطحٍ مُقَعَّرِهِ.

ومثل^(٧) شارح «المواقف» هذا «الاتحاد»^(٨) باتحاد شخصين في «الوضع» بالقياس إلى شخص ثالث.

أقول: المراد من «الوضع» هنا^(٩) هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبته إلى أمر آخر، كالقرب والبعد.

ثم أقول: المفهوم من المثالين المذكورين هنا، أن قول الأصفهانيّ أن لا يختلف

(١) «م»: (المستديرة كذلك لذلك...).

(٢) «أ + خ»: (اعتبر)، وما أثبتناه من «ج».

(٣) «ب»: (نقطة).

(٤) «ب»: بدون (الاتحاد).

(٥) «ج»: (أو).

(٦) «أ»: (محاذاة)، ما أثبتناه من «ج + خ».

(٧) «ب»: (مثله).

(٨) «ب»: بدون (هذا الاتحاد).

(٩) «م»: (ههنا).

البُعْدُ بين المتحدين أعم من أن لا يخالف بُعْدُ جزء من أحد المتحدين عن الجزء المقابل له ^(١) من [المتحد] ^(٢) الآخر [لبعد جزء آخر من الأول عن ^(٣) الجزء المقابل له من الآخر] ^(٤)، ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشيء الثالث بأن كان بُعْدُ كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلاً.

وإن كان الاتحاد في الأطراف ^(٥) يسمى: «مطابقة»، كاتحاد طاسين في الأطراف فإنه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت ^(٦) أطرافهما.

(١) «أ» بدون: (له).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (من).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «م»: (الطرف).

(٦) «م»: (طابقت).

المبحث الثالث^(١)

في أقسام الكثير

قال في شرح «المواقف»: كلُّ «غَيْرَيْنِ»^(٢) اثنان اتفاقاً، وأما^(٣) كلُّ اثنين فهما «غَيْرَانِ» كما هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور.

وقال مشايخ أهل السنة: ليس كل اثنين بـ«غيرين»، بل «الغيران»: موجودان جازاً انفكاً^(٤).

فخرج بقوله: [موجودان]: المعدومان، وكذا يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم. وخرج به «الأحوال» أيضاً؛ إذ لا نشبتها، فلا يتصور اتصافها^(٥) بالغيرية.

أقول: يفهم منه أن مَنْ لا يُثبت «الحال»، يجعل^(٥) ما سماه مثبتوا «الحال» حالاً كـ«المعاني المصدرية» من قبيل المعدوم.

قال في شرح «المقاصد»: ومبنى أخذ «الموجود» في تعريف «الغيرين» هو أن التغاير عند مشايخ أهل السنة وجودي، فلا يتصف به المعدوم.

ثم المصريح في شرح «المواقف»: أن المراد من جواز الانفكاك^(٦)، جواز الانفكاك

(١) «م»: (الثاني).

(٢) «م»: (غير).

(٣) «أ»: (وإلا)، «ج»: بدون (و).

(٤) «أ + خ»: (اتصافهما)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٥) «م»: (بجعل).

(٦) «م»: (في حيز أو عدم، فخرج بقيد [الوجود] الأعدام، فإنها لا توصف بالتغاير عندنا بناءً على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود م، من شرح الزاقي. من هامش «خ + م».

من كلا الجانبين، فيخرج به الصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل، فالصفة لازمة أو مفارقة، ليست^(١) عين الموصوف، وهو ظاهر، وكذا ليست^(٢) غيره، وكذا حال الجزء والكل.

ثم إن «جواز الانفكاك» أعم من جواز الانفكاك في «الحيز»، بأن كان «حيز» أحدهما مغايراً لحيز الآخر، ومن جواز الانفكاك بحسب «الوجود» و«العدم» بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر، فيدخل في التعريف جسمان فرضاً قديمين، [فإنه وإن لم يميز انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب «الوجود» و«العدم»، لكن ينفك كل منهما في «الحيز»؛ إذ لا يجوز اتحاد الجسمين في «حيز»^(٣)، أو فرض^(٤) أحدهما «قديماً» والآخر «حادثاً»، ولم يذكر لأولية دخولها عند دخول القديمين^(٥).

قال في شرح «المقاصد»: إن قيل: مثل «الأب» و«الابن» من حيث اتصافهما بالأبوة والبنوة، وكذا العلة والمعلول، متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر.

قلنا: الضروري هو التغاير بين الذاتين، ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما عن الآخر، وأما «الذاتان» مع وصف «الإضافة» فلا نسلم تغايرهما؛ لأنها^(٦) حيثنذ ليسا بموجودين، والتغاير عندهم من خواص الوجود^(٧).

(١) «ب»: (ليس).

(٢) «ب»: (ليس).

(٣) ما بين المعقوفتين ليس في «ب»، والذي في «ب» أن هذه العبارة متأخرة عن محلها في «أ»، وهي في «ج» كما يلي: (... جسمان فرضاً قديمين، أو أحدهما قديماً والآخر حادثاً، فإنه وإن لم يميز ...)، وليس في «ج» قوله: (لم يذكر لأولية دخولها عند دخول القديمين).

(٤) «ب» بدون: (فرض).

(٥) «م» بدون: (أو فرض أحدهما «قديماً» والآخر «حادثاً»، ولم يذكر لأولية دخولها عند دخول القديمين).

(٦) «خ»: (لأنها) مكررة مرتين.

(٧) «م»: (الوجود).

أقول: بيان^(١) أنها ليسا بموجودين حيثنذ: أن^(٢) «الإضافات» من قبيل «الأحوال»، و«الأحوال» عندنا من قبيل المعدوم، فالذات مع وصف الإضافة مركب من «الموجود» و«المعدوم»، والمركب من الموجود والمعدوم: معدومٌ. قال الأصفهاني: ومشايخ أهل السنة اصطلاحوا على تخصيص^(٣) لفظ «الغير» بذلك المعنى، ولهذا الاصطلاح قالوا: «الصفة» مع «الذات»، لا «هو» ولا «غيره»، وأرادوا سلب «الغيرية الخاصة»، وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء: ثم نشرع في تقسيم «الكثير» فنقول: «الغيران» على الاصطلاح حيثنذ^(٤)، الأول، أي: الاثنان: إذا^(٥) اشتركا في تمام الماهية فهما «المثلان»، كزيد وعمر. وإن لم يشتركا في تمام الماهية فهما «المختلفان».

ثم المختلفان^(٦) قسمان:

القسم الأول: «المتلاقيان»، وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع، بأن أمكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد، كالسواد والحركة. والمراد من «الموضوع» هو: المحلُّ المستغني عن الحال، على ما صُرح به في بعض التعليقات. ثم إن «المتلاقيين» ضربان:

الضرب الأول: «متساويان»، وهما الشيئان اللذان صدَّق كُلُّ واحدٍ منهما على [كل]^(٧) ما صدق عليه الآخر، كالإنسان والناطق.

(١) «ب»: (بيانه).

(٢) «ب»: (إذ). «م»: (في أن).

(٣) «م»: (تخصيصه).

(٤) وهو اصطلاح الجمهور. من هامش «خ + أ».

(٥) «ب»: (إن).

(٦) «أ»: (وهما).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

الضرب الثاني: «متداخلان»، وهما الشيطان اللذان صدق أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر.

ثم إنَّ «الآخر»، إنَّ صدق على جميع أفراد الأول، فالآخر «أعمُّ مُطلقاً»، والأول «أخصُّ مُطلقاً»، كالحیوان والإنسان، وإنَّ صدق، أي: الآخر، على بعض أفراد الأول، فكلُّ منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، كالحیوان والأبيض.

القسم^(١) الثاني من قسمي المختلفين: «المتباينان»، وهما الشيطان اللذان لم يشتركا في موضوع، أي: لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد. ثم إنَّ «المتباينين» ضربان:

الضرب الأول: ما لا موضوع له، كالإنسان والفرس.

والضرب الثاني: ما له موضوع لكن امتنع اجتماعهما [فيه]^(٢) من جهة واحدة في زمان واحد.

ويُسمَّى الضرب الثاني «متقابلين»، والضرب الأول «متباينين» غير «متقابلين». ثم إنَّ «المتباينين»^(٣) على أربعة أوجه، لأنهما: إن كانا «وجوديين»، وأمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر، فهما «ضدان»، كالسواد والبياض.

ويفسر السيد الشريف «الوجوديين» في حاشية الأصفهاني بقوله: أي: [ما]^(٤) لا يكون السلب جزءاً لأحدهما.

أقول: فالمراد من «العدمي» حيثُذ فيها سيأتي، ما يكون السلب جزءاً من مفهومه.

(١) «ج»: (والقسم).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «ب + ج + م»: (المتقابلين).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ج».

ثم أقول: «الوجودي»^(١) بهذا المعنى أعم من أن يكون موجوداً في الخارج ومن أن يكون أمراً اعتبارياً، كالإضافات، مثل الأبوة والبنوة، ولذا انقسم «الوجودي» هنا^(٢) إلى «المضافين» أيضاً مع أنها ليسا بموجودين في الخارج.

ثم المفهوم من شرح «المواقف» أن «للمتضادين» شرطاً آخر، وهو أن يكونا^(٣) موجودين في الخارج؛ لأنه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل والحرمة في الأفعال، وقال: فإنها صفات «اعتبارية» راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته، فلا تضاد بينهما؛ لأن «المتضادين» لا بد أن يكونا معنيين^(٤) موجودين.

ثم قال: اعلم أن كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة، كالاختبارات^(٥) والإضافات، فإن العقل لا يوجب فيه تضاداً. وإن لم يكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما «مضافان»، كالأبوة والبنوة. وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً: فإن اعتبر كون موضوع العدمي مستعداً في وقت^(٦) اتصافه بالعدمي الاتصاف^(٧) بالوجودي بحسب «شخصه»، أي: شخص الموضوع، فهما «العدم والملكة» المشهوران، كالكوسج، فإن الكوسجية^(٨) عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت^(٩) أن يكون ملتجياً، ولا يقال الكوسج للأمرد الذي ليس من شأنه

(١) «م»: (الوجود).

(٢) «ج»: (هنا).

(٣) «أ + خ»: (يكون)، وما أئبناه من «ب».

(٤) «أ»: (منيين)، وما أئبناه من «ج».

(٥) «م»: (كالإضافات والاعتبارات).

(٦) «أ»: (بدون: وقت).

(٧) «ب»: (للاتصاف).

(٨) قال في اللسان: (١٢ / ٨٨): الكوسج: الأئط، وفي المحكم: الذي لا شعر على عارضيه اهـ وفي مختار الصحاح: ... وهو معرب اهـ. قال الدسوقي في حاشية شرح أم البراهين (ص ١٢٢): الكوسج: أي: من جاء أو أن إنبت لحيته ولم تنبت اهـ

(٩) «م»: (بدون: في ذلك الوقت).

اللحية في ذلك الوقت.

وإن اعتُبرَ قَبُولُ الموضوع واستعدادُه للوجودي أعم مما ذكر أولاً، فهو «العدم والمملكة» الحقيقتان^(١)، وذلك إن^(٢) اعتبر قبوله له^(٣) بحسب «شخصه»، لكن لم يُعْتَبَر^(٤) قَبُولُهُ بكونه في ذلك الوقت ليعمّ مثل عدم اللحية عن الأمر، و^(٥) اعتبر قبوله له أعم من قبوله له بحسب «شخصه» كما سبق، ومن قبوله له بحسب «نوعه»، أي: نوع الموضوع، ليعم مثل عدم اللحية^(٦) عن^(٧) المرأة، فإن نوع المرأة الإنسان، وهو قابل للحية باعتبار تحققه في ضمن الرجل، ومن قبوله له بحسب «جنسه القريب» ليعم مثل عدم البصر بالنسبة إلى العقرب، فإن جنسه القريب، أعني: الحيوان، قابل للبصر باعتبار تحققه في ضمن الإنسان مثلاً، ومن قبوله له بحسب «جنسه البعيد» ليعم مثل عدم الحركة الإرادية للجبل، فإن جنسه البعيد، أعني: الجسم الذي هو فوق الجهاد، قابل للحركة الإرادية باعتبار تحققه في ضمن الحيوان.

وإن لم يعتبر في العدمي كون الموضوع مستعداً للاتصاف بالأمر الوجودي أصلاً فهما «الإيجاب والسلب»، وهما أمران عقليان واردان على ما في العقل من النسبة، ولا وجود لهما في الخارج.

و«السلب» أعم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد، لكن لا يكون مستعداً للأمر الوجودي، ومن أن يكون مستعداً له لكن لم يعتبر استعداده فيه، أي:

(١) «م»: (الحقيقتان).

(٢) «م»: (بأن).

(٣) «م»: بدون: (له).

(٤) «ب + م»: (يقيد).

(٥) «ب + م»: (أو).

(٦) «خ»: (للحية).

(٧) «ب»: (من).

في^(١) «السلب».

ثم إن^(٢) «الإيجاب والسلب» قد يكون في «المفرد»، كالفرسية واللافرسية، وقد يكون في «المركب»، كـ «زيد فرس» و «زيد ليس بفرس». فإن قلت: أليس كونها في «المفرد» ينافي ما سبق من أنها واردان على النسبة. قلت: ما لم يُعْتَبَر صدقُ الفرسية واللافرسية على موضوع واحد لم يُتَصَوَّر التقابل بينهما، كذا قاله الأصفهاني.

في^(٣) المبحث الثالث خمسة فروع:

الفرع الأول: أن «المثلين»^(٤) لا يجتمعان في محل واحد، كالبياضين والحركتين المتماثلتين^(٥)، وإليه ذهب الشيخ الأشعري، ومنعه المعتزلة، واففقوا على جواز اجتماعهما.

الفرع الثاني: أن «التقابل بالذات» إنما هو بين «العدم والملكة» وبين «الإيجاب والسلب»، لأن امتناع الاجتماع في هذين التقابليين^(٦) إنما هو بالنظر إلى ذاتي^(٧) المتقابلين، وغيرهما من المتقابلين إنما يثبت فيهما التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولاه لم يتقابلا؛ لأن معنى التقابل التنافي، مثلاً: إن السواد يستلزم سلب البياض، وقس عليه.

الفرع الثالث: أن «الإيجاب والسلب» لا يَصْدُقَانِ ولا يَكْذِبَانِ إذا اجتمع فيهما

(١) «م» بدون: (في).

(٢) «م» بدون: (إن).

(٣) «ج + م»: (وفي).

(٤) هي في النسخة المطبوعة هكذا: «المثاليين»، وما أثبتناه من «ب».

(٥) «م»: (المتماثلين).

(٦) «م»: (المتقابلين).

(٧) «م»: (ذات).

شرائط «التناقض». وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما:

أما ^(١) «المتضايقان» فلعدم المحل، أو لخلو المحل عنهما.

وأما «الضدان» فلعدم المحل، أو لخلو المحل، سواء اتصف المحل حين الخلو بأمرٍ وسطٍ بينهما معبرٍ عنه ^(٢) باسم وجوديٍّ، كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد، فإن المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد، أو معبرٍ ^(٣) عنه بسلب الطرفين، كاللأعادل والألاجائر، فإن المتصف بهما خالٍ عن الطرفين، وهو العدل الجور، أو لم يتصف المحل بالأمر الوسط كما لم يتصف بالضدين، كالشفاف، وهو ما لا لون له، كالماء، فإنه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط ^(٤) بينهما.

وأما «العدم والمملكة» فيكذبان لعدم الموضوع، أو ^(٥) لعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف بالعدمي للملكة، فإن الموضوع حيثئذ كما لا يتصف بالملكة التي هي الأمر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم الملكة، لأن عدم الملكة ^(٦) لا يطلق بحسب اصطلاحهم إلا على عدم اعتبر في موضوعه الاستعداد للملكة ^(٧).

الفرع الرابع: «المضافان» يتلازمان طرداً وعكساً، أي: متى وُجد أحدهما وُجد الآخر، ومتى عُدِم أحدهما عُدِم الآخر، فإن الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود، والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم.

و«الضدان» قد يلزمان المحل على البديل بأن يكون أحدهما لا بعينه لازماً

(١) «خ + أ + ب + ج»: (وأما).

(٢) «أ»: (به).

(٣) «م»: (عبر).

(٤) «م»: (المتوسط).

(٥) «ج + م»: (و).

(٦) «م»: (لأنه لا يطلق).

(٧) «م»: (والمملكة).

للمحلّ مثل^(١) بدن الحيّ المستلزم للصحة أو المرض، وقد لا يلزم أحد الضدين للمحلّ فلا يتعاقبان على المحلّ كالحركة من الوسط وإلى الوسط، فإنها ضدان ولا يلزم أحدهما المحلّ إذ يجوز ألا يتحرك أصلاً أو يتحرك من الوسط ويسكن، بل لا^(٢) يُمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين كلّ حركتين على ما هو المشهور، ففي أن السكون يتتفي كلتا الحركتين، وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحلّ كيباض الثلج.

الفرع الخامس: الاستقراء دلّ^(٣) على أن «التضاد الحقيقي» لا يكون^(٤) إلا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل، كالسواد والبياض، فإنها نوعان أخيران مندرجان تحت اللون، وهو جنس سافل مندرج تحت^(٥) الكيفية المبصرة، وهي تحت الكيفية المحسوسة؛ إذ الحس أعم من البصر، وهي تحت مطلق «الكيف».

وأيضاً دلّ الاستقراء على أن «المتباينين» لا يضادهما شيء واحد تضاداً حقيقياً، ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون، فإنها أمران متباينان يضادهما شيء واحد، وهو الحركة إلى الوسط، فإن السكون لا يكون ضدّاً للحركة، بل بينهما تقابل «العدم» و«الملكة».

ويفهم مما ذكر أن «التضاد المشهور» لا ينحصر في أن يكون بين نوعين آخرين، وأن الشيء الواحد يضاد المتباينين تضاداً مشهورياً.

(١) «م»: (مثلاً).

(٢) «ج»: (ولا).

(٣) «ب»: (يدل).

(٤) «أ + ب + ج + خ» (تكون) والمثبت من «م».

(٥) «ب» بدون (تحت).

[وإن أردت أن تعرف الفرق بين التضاد^(١) «المشهوري» و«الحقيقي» فاعلم أنه ذكر في شرح «المواقف»^(٢) أن «الضدين» هما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه، وهما بهذا المعنى يسميان: «ضدين مشهورين». وقد يُشترط في «الضدين» أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض، فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية، دون الحمرة والصفرة، إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما^(٣) وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد، فيسمى مثل الحمرة والصفرة على ذلك الإشتراط بـ«المتعاندين»^(٤)، [وهما داخلان في التضاد المشهوري]^(٥)، و«الضدان» بهذا المعنى يسميان بـ«الحقيقيين»، وهو أخص من «المشهوري»، والمذكور فيهما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوران^(٦) [عند المتكلمين]^(٧).

(١) «م»: (التضادين).

(٢) ما بين المعقوفين هنا من «أ + م» وهي في «ب» هكذا (والفرق بين التضاد «المشهوري» و«الحقيقي»...).

(٣) «ج»: (أحدهما).

(٤) «ب»: (بالتعاندين).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «ب»: (المشهوريان).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

الفصل السادس

في العلة والمعلول

المبحث الأول

في أقسام العلة

«علة» الشيء: ما يحتاج إليه^(١)، فإن كان ذلك «جميع» ما يحتاج إليه الشيء فهو «علة التامة»، وإن كان «بعض» ما يحتاج إليه الشيء فهو «علة الناقصة».

فيدخل في العلة التامة^(٢) [وجود]^(٣) الشرائط وزوال المانع.

وفي لفظ «الجميع» [نوع]^(٤) إشعار بوجود التركيب في العلة التامة، وذلك غير واجب؛ لأن العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده^(٥)، كالفاعل الواجب^(٦) الذي صدر عنه بسيط؛ إذ لم يكن هناك شرط ومانع، وسيتضح لك ذلك^(٧) إن شاء الله تعالى.

ثم العلل الناقصة أربع، لأن ما يحتاج إليه الشيء: إما أن يكون جزءاً من الشيء، أو خارجاً عنه، إذ يمتنع^(٨) أن يكون نفس المعلول.

والأول: إما يكون الشيء به «بالفعل»، وهو «الصورة»، كصورة السرير. أو

(١) «م»: (إليه الشيء).

(٢) «م» بدون: (التامة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «م» بدون: (وحده).

(٦) «ج + م»: (الموجب).

(٧) «م» بدون: (ذلك).

(٨) «ب»: (نمنع).

«بالقوة»^(١)، وهو «المادة»، كالخشب للسريز، وتسمى^(٢) «العنصر» و«القابل» أيضاً^(٣).

أما تسميتها بـ [المادة] فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها.

وأما تسميتها بـ [العنصر] فباعتبار^(٤) أنها يُبتدأ^(٥) منها التركيب.

وأما تسميتها بـ [القابل] فباعتبار أنها محل للصورة ومستعد لها.

والثاني: أي: العلة الناقصة الخارجة عن المعلول: إما أن يكون مؤثراً في وجود

الشيء المعلول، وهو «الفاعل». أو يكون مؤثراً في مؤثرية «الفاعل»، بمعنى: أن

الفاعل لأجله^(٦) صار فاعلاً، وهو «الداعي» و«الغاية».

فإن قلت: قد تركب^(٧) بعض العلل الناقصة وهو الشروط وارتفاع الموانع؟

قلت: إنها جزءان^(٨) للفاعل بالحقيقة؛ لأن المراد بـ «الفاعل» هو المستقل

بالفاعلية والتأثير، ولا يكون كذلك إلا باجتماع^(٩) الشرائط وارتفاع الموانع، وقد

يجعلان من تنمة المادة، لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل^(١٠) عند حصول الشرائط

وارتفاع الموانع، كذا في شرح «المواقف».

ثم إن هذه العلل الأربع المذكورة قد تجتمع^(١١) في معلول واحد، كالمركب

(١) «م»: «وبالقوة».

(٢) «ب»: «يسمى».

(٣) «ج»: بدون (أيضاً).

(٤) «أ»: «فاعتبار».

(٥) «خ»: «يبتداء». وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) هذه الجملة في «ب» هكذا: «... في مؤثرية الفاعل لأجلها صار فاعلاً...».

(٧) «ب»: «تركت».

(٨) «ب»: «جزآن».

(٩) «ج»: «استجاع». «م»: «باستجاع».

(١٠) «ج»: بدون: (الفعل).

(١١) «خ + م»: «يجتمع».

الصادر عن الفاعل المختار، وقد تجتمع^(١) الثلاث، كما في المركب الصادر عن الموجب، فإنه لا غاية حيثئذ^(٢)، وقد يجتمع الاثنان^(٣)، كما في البسيط الصادر عن المختار؛ فإنه^(٤) لا مادة ولا صورة في البسيط، وقد توجد واحدة^(٥) فقط، كما في البسيط الصادر عن الموجب؛ فإنه ليس هناك^(٦) إلا فاعل فقط.

(١) «خ + م»: يجتمع.

(٢) «م» بدون: حيثئذ.

(٣) «ب»: تجتمع الاثنان.

(٤) «أ»: لأنه.

(٥) «ج»: واحد.

(٦) «م»: هنا.

المبحث الثاني

في تعدد العلل والمعلولات

المعلول^(١) الواحد بالشخص يمتنع أن يجتمع عليه علل^(٢) أو^(٣) علتان [مستقلتان]^(٤) كل منهما مستقلة في العلية^(٥)؛ إذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكلٍ منهما؛ لأن معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها^(٦)، وإذا كان واجب الوقوع بكلٍ منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالآخر، وقد فرض احتياجه إليهما معاً؛ [إذ معنى اجتماع علتين على معلول احتياجه إليهما معاً]^(٧).

وأما «المتماثلان» وهما المتحدان «بالنوع» فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين على معنى أن أحد المتماثلين واقع بأحدهما^(٨) والآخر بالآخر^(٩)، لا على معنى أن «الطبيعة النوعية» توجد^(١٠) في ضمن الأفراد عن^(١١) علل^(١٢) مستقلة؛ إذ ليس في الأعيان إلا

(١) «م» بدون: (المعلول).

(٢) «ج» بدون: (علل).

(٣) «ب» بدون: (علل أو).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «م»: (العلة).

(٦) «أ + خ + م»: (به)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٨) «ج»: (بأحدهما).

(٩) «ب + م»: (بالأخرى).

(١٠) «أ + خ»: (يوجد).

(١١) «أ» بدون: (عن).

(١٢) «م»: (علة).

الأشخاص، كذا في شرح «المواقف».

اعلم أنه يجوز إسناد آثار متعددة إلى «المؤثر المركب» بالاتفاق، وكذا إلى «البسيط» إن تعددت آلاته^(١)، كالنفس الناطقة التي يصدر^(٢) عنها آثارها بتوسط آلاتها، وكذا إن تعددت «المواد» التي تقبل الأثر منه، كالعقل الفعال على ما زعمه^(٣) الفلاسفة، فإنه يفيد تصور^(٤) الأعراض عندهم على المواد العنصرية. وأما «البسيط» الذي لا تعدد^(٥) فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابلة فيجوز عندنا إسناد آثار متعددة إليه، كيف^(٦) لا يجوز [ذلك]^(٧) عندنا، ونحن نقول أن^(٨) جميع الممكنات المتكثرة كثرة^(٩) لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزهاً عن التركيب ومستغنياً عن الآلة والمادة؛ إذ قد يُخلق شيء بلا سبق مادة، ومنعه جمهور الفلاسفة، وقالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فاحتاجوا إلى إثبات العقول العشرة واسطةً بينه تعالى وبين العالم الجسماني على ما سيأتي تفصيله. وقالوا: لم يصدر عنه^(١٠) تعالى إلا العقل الأول، [قواعدهم فاسدة، وآراؤهم^(١١) كاسدة، نبغضهم ونحقر شأنهم، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين]^(١٢).

(١) «ج + م»: «الآلة».

(٢) «ب»: «تصدر».

(٣) «م»: «زعم».

(٤) «ج + ب + م»: «فإنه يفيض الصور والأعراض...»، والمثبت من «خ + أ».

(٥) «أ»: «تتعد»، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «ج + م»: «وكيف».

(٧) ما بين المعقوفين من «م».

(٨) «ب + م»: «بأن».

(٩) «أ + خ + م»: «كثيرة»، وما أثبتناه من «ج + ب».

(١٠) «ج»: «منه».

(١١) «خ»: «رأيهم»، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٢) ما بين المعقوفين ليس موجوداً في «ب».

المبحث الثالث

في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر

جزء المؤثر: ما يتوقف عليه ذات المؤثر، وهو يُقَوِّمُ المؤثر ويحصله.

وشرط المؤثر: ما يتوقف عليه تأثير^(١) المؤثر في غيره^(٢) ولا يتوقف عليه تحقق

ذات المؤثر، كيوسة الحطب المجاور للنار، فإن إحراق النار إياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار، وهو ظاهر.

(١) «م» بدون: (تأثير).

(٢) ملاحظة: من قوله: (غيره) هنا إلى قوله: (يقبل القسمة والتجزئة) في تعريف الكم من الباب الثاني في الأعراض، المبحث الأول في تعدد أجناس الأعراض ساقط من «خ» وذلك بمقدار ورقة، وما هو ساقط استدركناه من «أ» مع مطابقته على بقية النسخ.

المبحث الرابع

قال الفلاسفة: الشيء الواحد، أي: البسيط الحقيقي الذي لا تعدد^(١) فيه [أصلاً]^(٢)، كالواجب تعالى، لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً لذلك الشيء. قال في شرح «المواقف» خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفاتٍ حقيقية زائدة على ذاته [تعالى]^(٣)، [وهي]^(٤) صادرة عنه، و^(٥) قائمة [به، أي: صادرة بالإيجاب لا بسبق الاختيار؛ فلا يلزم الحدوث]^(٦).

(١) «أ»: (تعدد).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «م» بدون: (و).

(٦) ما بين المعقوفتين ليس في «ب». «م» بدون: (أي: صادرة بالإيجاب لا بسبق الاختيار؛ فلا يلزم الحدوث).

الباب الثاني في الأعراض

وهو من الأبواب الثلاثة للكتاب الأول، الذي هو
في الممكنات، وفي هذا الباب^(١) أربعة فصول:

(١) في «ب»: (وفيه أربعة فصول).



الفصل الأول

في المباحث الكلية الشاملة لجميع الأعراض



المبحث الأول

في تعدد^(١) أجناس الأعراض

اعلم أن تعريف «العرض» عند الأشاعرة: موجود قائم بمتحيز.

قال في شرح «المواقف»: هذا هو المختار في تعريفه؛ لأنه خرج منه «الأعدام» و«السلوب»؛ إذ ليست موجودة، و«الجواهر»^(٢)؛ إذ هي غير قائمة بمتحيز. وخرج أيضاً «ذات الرب وصفاته».

وأما تعريفه عند المعتزلة: فما لو وجدَ لقام بالمتحيز. وإنما اختاروه لأن «العرض» ثابت^(٣) عندهم في العدم أيضاً.

وأما تعريفه عند الفلاسفة: ماهية^(٤) إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، كما أن تعريف «الجوهر» عندهم: ماهية إذا وجدت في الخارج^(٥) كانت لا في موضوع. قال في شرح «المواقف»: أشاروا بقولهم [إذا وجدت] إلى أن «الوجود» زائد على الماهية في «الجوهر» و«العرض»، ومن ثمت^(٦) لم يصدق حدُّ الجوهر عندهم على ذات الباري^(٧) [تعالى]^(٨)؛ لأن وجوده تعالى عين ذاته عندهم.

(١) «ج + م»: (تعداد).

(٢) «م»: (الجواهر).

(٣) «م» بدون: (ثابت).

(٤) «ب + م»: (فماهية).

(٥) «ب» بدون (في الخارج).

(٦) «ب + ج + م»: (ثمة).

(٧) «ب»: (الباري).

(٨) ما بين المعقوفين ليس في «ب + م».

أقول: لعلهم^(١) اختاروا «الموضوع» في تعريف العرض بدل المتحيز لإدخال أعراض غير المتحيز، وهو «المجردات» في التعريف، فتدبر^(٢).
فائدة: «الصفة» أعم من «العرض» كما في «المواقف»، ولعل ذلك لأن «الصفة» تشمل^(٣) «السلوب» و«الأمر الاعتبارية» دون «العرض»، فإنه قسم من «الموجود». ثم إن «الصفة»، التي هي أعم من «العرض»، تنقسم إلى: ثبوتية وسلبية. و«الثبوتية» تنقسم إلى:

«نفسية»: وهي: الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها، ككون الذات جوهرًا و^(٤) موجوداً أو ذاتاً أو^(٥) شيئاً. وقد يقال: هي: ما لا^(٦) يحتاج وصف الذات به^(٧) إلى تعقل أمر زائد عليها. ومآل العبارتين واحد.

و«معنوية»: وهي: الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات، ك«التحيز»، وهو: الحصول^(٨) في المكان، و«الحدوث»، إذ معناه: كون وجوده مسبوقاً^(٩) بالعدم وقبول الأعراض، فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير. وقد يقال بعبارة أخرى: [و]^(١٠) هي: ما يحتاج وصف الذات به^(١١) إلى تعقل أمر زائد عليها.

(١) «ج + م»: «ولعلهم».

(٢) «ب + م»: «تدبر».

(٣) «م»: «تشمل».

(٤) «ب + م»: «أو».

(٥) «م»: «و».

(٦) «م» بدون: «لا».

(٧) «ب» (بها).

(٨) ولا شك أنه صفة زائدة على ذات الجوهر. شرح المواقف. من هامش «م».

(٩) وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث. شرح المواقف. من هامش «م».

(١٠) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

(١١) «ب» بدون (به).

ثم اعلم أن للعرض^(١) أقساماً عند المتكلمين وأقساماً عند الفلاسفة^(٢)، أما أقسامه عند المتكلمين فنقول:

«العرض»: إما أن يختص بالحي^(٣) وهو «الحياة» وما يتبعها من «الإدراكات»، كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنُّفْرة، وسائر ما يتبع الحياة. وإما أن لا يختص بالحي، وهو نوعان:

الأول: الأكوان المنحصرة في أربعة أنواع: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

والثاني: المحسوسات بإحدى الحواس الخمس، كالأصوات، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة، وأخواتها.

وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول: المشهور انحصار الأعراض المندرجة تحت^(٤) جنس في المقولات التسع، وهي:

[الكم]: وهو: عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته، كالأعداد والمقادير.

و[الكيف]: وهو: ما لا يقبل القسمة لذاته وإن قبلها^(٥) بواسطة قسمة

موضوعه، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره، كالألوان.

فالقيد «الأول» يُجْرَجُ: «الكم»، والقيد «الثاني»: «الأعراض النسبية»، وهي:

«الآين»، إلى آخر المقولات، وهي سبع.

(١) «ج»: (للأعراض).

(٢) «ب»: (للأعراض أقساماً عند الفلاسفة وأقساماً عند المتكلمين).

(٣) «ج»: (بحي).

(٤) «أ + خ»: (عند).

(٥) «م»: (قبل).

قال منلا^(١) زاده^(٢): اعلم أن ههنا نَسَباً وهيئاتٍ عارضةٍ للشيءٍ حاصلةً من تلك النسب، فحصول الجسم في المكان مثلاً، نسبة بينه وبين المكان، بسببها يعرض للجسم^(٣) هيئة، وكذا^(٤) في البواقي، فالأعراض النسبية، أُنَيْتُهُما^(٥) هي تلك^(٦) النسب أنفسها أم الهيئات العارضة بسببها؟^(٧) اضطربت مقالاتهم في ذلك.

و[الآين]: وهي: هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه، وهو^(٨) حصول الجسم في المكان، وهكذا [أمر]^(٩) البواقي.

و[متى^(١٠)]: وهي: الهيئة الحاصلة للشيء من حصوله في الزمان.

و[الوضع]: وهي^(١١): الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى

(١) «ب»: (ملا).

(٢) أي في شرح الهداية ص ١٢. نقل من «م» مكتوبة بخط أحمر فوق قوله: (قال منلا زاده).

ملا زاده: أحمد بن عثمان السمرقندي الخطابي، الشافعي، الشهير بـ (منلا زاده)، عالم، وفقه، ومقري، وله تصانيف كثيرة، منها: كتاب جمع فيه من الهداية والمحرر، وشرح هداية الحكمة، وشرح الشمسية، وله شرح على عقائد النسفي. توفي سنة: (٩٠١ هـ)، الموافق: (١٤٦٠ م). انظر: [معجم المؤلفين ١/ ٣٠٠]، [الكواكب السائرة ١/ ١٢٨ و ٢/ ٤]، [وشذرات الذهب ٨/ ٢]، و[كشف الظنون ٢/ ١١٤٢ و ١١٤٩]، و[هدية العارفين ٥/ ١٣٧]، وانظر سفينة الراغب بتحقيق الدكتور علي دحروج وآخرون (ص ٤٦٣).

(٣) «م»: (الجسم).

(٤) «ب + م»: (وهكذا).

(٥) «ب + م»: (أيتهما).

(٦) «ب»: (أتلک).

(٧) «م»: (بسليها).

(٨) في «ب» (أو) وبدون (هو).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (في أمر البواقي في البواقي).

(١٠) «ب + م»: (المتى).

(١١) «م»: (هو).

بعض، وبسبب نسبة بعض^(١) أجزائه^(٢) إلى الأمور الخارجة عن^(٣) ذلك الجسم، ولا اعتبار نسبة وضع الأجزاء إلى الأمور الخارجة^(٤) أيضاً في ماهية الوضع اختلفت^(٥) هيئة القيام والاستلقاء، ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء.

[و]^(٦) [الإضافة]: وهي هيئة^(٧) تكون ماهيتها معقولة^(٨) بالقياس إلى تعقل هيئة أخرى، تكون، [أي]^(٩) تلك الهيئة أيضاً معقولة^(١٠) بالقياس إلى تعقل^(١١) الهيئة الأولى^(١٢)، سواء كانت الهيئتان^(١٣) «متخالفتين»، كالأبوة والبنوة، أو «متوافقتين» كالأخوة من الجانبين.

والحاصل: أن الاحتياج في التعقل^(١٤) إذا كان من طرف ولم يكن^(١٥) من طرف آخر لا يكون شيء من الطرفين «إضافة»، كذا^(١٦) حققه الأصفهاني.

(١) «م» بدون: (بعض).

(٢) هذه الجملة التي بين المعقوفتين مختلة في «أ»، وما أثبتناه من «ب + ج + خ + م». وهي في «أ»: (وهي: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب بعض وبسبب نسبة بعض أجزائه)

(٣) «م»: (من).

(٤) «ب + م»: (الخارجية).

(٥) «م»: (اختلف).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «م» هكذا: (وهي أن تكون ماهيتها...).

(٨) «ب»: (مقولة).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١٠) «ب»: (مقولة).

(١١) «م» بدون: (هيئة أخرى، تكون، أي تلك الهيئة أيضاً معقولة بالقياس إلى تعقل).

(١٢) «م» بدون: (الأولى).

(١٣) «خ»: (الهيئات).

(١٤) «أ»: (العقل).

(١٥) «م» بدون: (من طرف ولم يكن).

(١٦) «ب + م»: (هكذا).

و[الملك]: وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به ويتنقل^(١) بانتقاله، كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص.

و[الفعل]: وهو التأثير في الشيء^(٢) كقطع القاطع ما دام قاطعاً.
و[الانفعال]: [و]^(٣) هو كون الشيء متأثراً عن غيره، كانقطاع المنقطع ما دام منقطعاً.

قال في «المواقف»: قيل «الوحدة» و«النقطة» خارجتان عن المقولات التسع؛ فبطل الحصر.

فقالوا: لا نسلم أنهما عرضان، إذ لا وجود لهما في الخارج، ولو سُلمَ فهما ليسا بجنسين لما تحتتهما؛ إذ يجوز أن يكونا مقولين على ما تحتتهما قولاً عرضياً، والحصر المذكور للأعراض المدرجة تحت جنس.

قال في شرح «المواقف»: إن الجواهر كلها مقولة واحدة.
يعني: أن الجوهر^(٤) جنس عال لجميع الجواهر، فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرًا.

(١) «م»: (تنقل).

(٢) «ج + خ + م»: (شيء).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م»: (الجواهر).

المبحث الثاني

في امتناع انتقال الأعراض من محلٍّ إلى محلٍّ آخر

وذلك مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة.

فإن قلت: هذا إنكار للحس؛ فإن رائحة التفاح تنتقل^(١) منه إلى ما يجاوره،

والحرارة تنتقل^(٢) من النار إلى ما يماسها.

فالجواب: أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للأول يحدثه الله تعالى

عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماس، وعند الفلاسفة: العقلُ الفعال

يفيض ذلك الشخص الآخر^(٣) على المحل^(٤) الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل

له بسبب المجاورة و^(٥)المماس، كذا في «المواقف»^(٦).

(١) «م»: ينتقل.

(٢) «م»: ينتقل.

(٣) «أ»: (آخر)، وما أثبتناه من «ج».

(٤) «ب»: (المحل).

(٥) «ب + م»: (أو).

(٦) في «ب» بدون قوله (كذا في «المواقف»).

المبحث الثالث

لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين، ويجوز عند الفلاسفة، فـ
«السرعة»^(١) قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة، وأما عند المتكلمين فهما
قائمتان بالجسم.

استدل المتكلمون بأن معنى قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز،
فالمحل يجب أن يكون متحيزاً بالذات^(٢) ليصح كون الشيء تابعاً له في التحيز،
والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر.

واعترض عليه: أننا لا نسلم أن معنى «القيام»: التبعية في التحيز، بل معنى
«قيام الشيء بغيره» هو: الاختصاص الناعت، وهو أن يختص^(٣) ذلك الشيء بذلك
الغير بحيث يصير الأول نعتاً للثاني، فإن صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه،
فـ «الاختصاص الناعت» أعم من «التبعية في التحيز».

ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو: التبعية في التحيز، فلا نسلم أنه يجب
أن يكون المحل متحيزاً بالذات لجواز أن يكون تحيز المحل تبعاً^(٤) لتحيز محل آخر وهو
الجوهر.

(١) «م»: (والسرعة).

(٢) هذه العبارة في «م» هكذا: (... في التحيز، فيجب أن يكون المتبوع متحيزاً بالذات....).

(٣) «م»: (تختص).

(٤) «أ»: (تابعاً).

المبحث الرابع

ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، والأعراض^(١) جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد، و^(٢) ينقضي واحد منهما ويتجدد آخر مثله.

ووافقهم على ذلك النظام^(٣) والكعبي

(١) «ب + خ + م»: (فالأعراض) وبدون (و) قبلها.

(٢) «ب» بدون (و).

(٣) النظام: قال الصفدي في «الوافي بالوفيات»: (١٢ / ٦): إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، المعروف بالنظام، بالطاء المعجمة المشددة. قالت المعتزلة: إنما لقب بذلك لحسن كلامه نظماً ونثراً. وقال غيرهم: إنما سمي بذلك لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة وبيعهها. وكان ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة. وكان إبراهيم هذا شديد الذكاء، حكى أنه أتى أبو الهذيل العلاف إلى صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد التحرق عليه، ومعه النظام وهو حدث، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لتحرق وجهها؛ إذ كان الناس عندك كالزروع. فقال: أنا أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: وما هو؟ قال: كتاب وضعته، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم فيما كان أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان. فقال النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يموت، أو أنه عاش وقرأ هذا الكتاب ولم يموت إلا بعد ذلك. فهت صالِح وحصر. وإليه تنسب الطائفة النظامية، ووافق المعتزلة في مسائلهم، وانفرد عنهم بمسائل أخرى، منها أنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وما أحسن قول ابن سناء الملك:

ولو عاين النظام جوهر ثغرها لما شك فيه أنه الجوهر الفرد

ولما ألزم النظام مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي وهي متناهية، فكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي: أحدث القول بـ «الطفرة»، وقال: تقطع النملة بعض الصخرة بالمشي وبعضها بالطفرة. واستدل على ذلك بأدلة كثيرة مذكورة في كتب الأصول، منها: أننا لو فرضنا بئراً طولها مئة ذراع وفي وسطها خشبة معترضة ثابتة، وفي الخشبة جبل مشدود من الخشبة إلى الماء يكون طول الجبل خمسين ذراعاً، وفي رأس الجبل دلو مربوط، فإذا ألقي من رأس البئر إلى الخشبة المذكورة جبل طوله خمسين ذراعاً في رأسه علاق فجر به الجبل المشدود بالخشبة: فإن الدلو يصعد إلى رأس البئر بالجبل الأعلى الذي فيه العلاق وطوله خمسين ذراعاً، ويقطع مئة ذراع في زمان واحد، وليس ذلك إلا أن البعض انقطع بالطفرة. ففرض المثل بهذه المسألة فقيل: طفرة النظام؛ فإنها صُحِّكة النظام.

وقد أجاب الأصحاب عن هذه المسألة بأن الطفرة قطع مسافة قطعاً، ولكن الفرق بين المشي والطفرة راجع إلى بقاء

(١) من قدماء المعتزلة.

وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات.

استدل «الشيخ» بأن «البقاء» عرض فلا يقوم بالعرض.
وأجيب عنه: بمنع عرضية البقاء، فإنه أمر عديمي، وبمنع (٢) استحالة قيام العرض بالعرض.

وسرعة.

ومنها: أنه قال: إن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت، وإن الألوان والطعوم والروائح أجسام.
ومنها: ميله إلى الرفض، ووقوعه في أكابر الصحابة - رضي الله عنهم - وقال: نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على أن الإمام عليٌّ، وعينه، وعرفت الصحابة ذلك، ولكن كتمه عمر لأجل أبي بكر، رضي الله عنها. وقال إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت المحسن من بطنها! ووقع في جميع الصحابة فيما حكموا فيه بالاجتهاد، فقال: لا يخلوا إما أن جهلوا: فلا يحل لهم أو أنهم أرادوا أن يكونوا أرباب مذاهب: فهو نفاق. وعنده الجاهل بأحكام الدين كافر، والمنافق فاسق أو كافر، وكلاهما يوجب الخلود في النار.

نعوذ بالله من هوى مضل، وعقل يؤدي إلى التدين بهذه العقائد الفاسدة. وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب «البراهمة» الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف؛ فكفر معظم العلماء وكفره جماعة من المعتزلة حتى أبو الهذيل والإسكافي وجعفر بن حرب كل منهم صنف كتاباً في تكفيره، وكان مع ذلك فاسق مدمناً على الخمر، وكان آخر كلامه أن القدر كان في يده وهو سكران، فقال وهو في عليّة له يشرب فيها:

أشرب على طرب وقل لمهذّب هون عليك يكون ما هو كائن

فلما فرغ من كلامه سقط من العلية فمات من ساعته في سنة ثلاثين ومائتين تقريباً اهـ [الصفدي في «الوافي بالوفيات»: (٦/ ١٢)]: انظر مصباح الأرواح بتحقيق استاذنا سعيد فودة حفظه الله تعالى ص ١٢٣. والنظام ابن أخت أبي الهذيل وعنه أخذ الاعتزال. وهو شيخ الجاحظ.

(١) الكعبي المتكلم: هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتكلم، نسبة إلى بني كعب، وهو أحد مشايخ المعتزلة، وتنسب إليه «الكعبية» منهم، قال ابن خلكان: كان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، من ذلك أنه كان يزعم أن أفعال الله تقع بلا اختيار منه ولا مسببة. قلت: وقد خالف الكعبي نص القرآن في غير ما موضع... إلخ اهـ. [ابن كثير: ١١ / ٧٨١] في وفيات سنة: (٣١٧هـ). قال في التبصير في الدين ص ٥٢: وكان يدعى في كل علم ولم يكن خلص إلى خلاصة شيء من العلوم، بل كان متحلياً بطرف من كل شيء كان يدعى فيه شيئاً من العلوم، وخالف قدرية البصرة في أشياء، منها... إلخ اهـ وعدها فالتراجع ثمة.

(٢) «أ»: (يمتنع)، وما أثبتناه من «ب + خ». «م» هكذا: (وبمنع قيام استحالة العرض بالعرض).

المبحث الخامس

في امتناع قيام العرض الواحد^(١) بمحلين

اعلم أن قيام العرض [الواحد]^(٢) بالشخص بمحلين له ثلاثة معان:

الأول: أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر. وبطلانه بديهي، إذ نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر. قال في «المواقف»: ولم نجد له مخالفاً إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات، جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة وغيرهما^(٣) من الإضافات المشابهة^(٤) بالطرفين، والحق أن هنا قريين وجوارين وأخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية، فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص بما^(٥) قام بالآخر وإن اتحدا نوعاً. الثاني^(٦): وهو الذي لا نزاع في جوازه، أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلاً للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها^(٧) محلاً واحداً لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع

(١) «م» بدون: (الواحد).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (غيرها).

(٤) «ب + م»: (المشابهة).

(٥) «ب + م»: (لها).

(٦) «م»: (والثاني).

(٧) «ج»: (باجتماعها).

حالاً في المجموع، ولعل مثاله^(١): الهيئة السريرية^(٢) [القائمة بالسرير]^(٣) المنقسم إلى قطع الخشب، والحياة^(٤) القائمة بالأعضاء، إن قيل بقبول الحياة الانقسام. الثالث: أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلاً واحداً، وهو^(٥) مختلف فيه، جوزة الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة^(٦)، والتثليث القائم بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيط^(٧) بسطح واحد. والحياة القائمة ببنية متجزئة إلى أعضاء. ولعل من لم يجوز هذا القسم^(٨) يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليخرجها من العرض، ويمنع عدم قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع، أي: عن القسم الثالث، ويدخل في الثاني.

(١) «م»: (مثله).

(٢) «م»: (السريرة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٤) مرسومة في «خ» هكذا: (الحياة)، وكذا يرسمها فيما يأتي.

(٥) «أ»: (وله)، وهو خطأ، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: «بمجموع القوة».

(٧) «أ»: (المحيط)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٨) «ب»: (التقسيم).

الفصل الثاني

في مباحث الكم

المبحث الأول^(١)

في أقسام الكم

«الكم»: إما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد، وهو: «الكم المنفصل»، ويُسمى العدد.

والمراد بـ «الحد المشترك»، ما يكون^(٢) نسبته إلى الجزأين واحدة، كالنقطة، بالقياس^(٣) إلى جزأي^(٤) الخط، فإنها إن اعتُبرت نهايةً لأحد الجزأين يُمكن اعتبارها نهايةً للجزء الآخر أيضاً، وإن اعتُبرت بدايةً له يُمكن اعتبارها بدايةً للآخر أيضاً. و«الحد المشترك» يجب كونه مخالفاً بالنوع لما هو حدُّ له.

وإما أن ينقسم إلى أجزاء تشترك في حد واحد، وهو «الكم المتصل»، وهو: إن لم يكن «قارَّ الذات»، فهو: «الزمان». وإن كان «قار الذات»، فهو: «المقدار».

ثم «المقدار»: إن انقسم في جهة واحدة، فهو: «الخط». وإن انقسم في جهتين، فهو: «السطح». وإن انقسم في الجهات الثلاث، فهو: «الجسم التعليمي»، ويسمى «الثخن» [أيضاً]^(٥)، وهو: حشو ما بين السطوح.

فالجسم التعليمي: عرض قائمٌ بالجسم الطبيعي.
والسطح: قائمٌ بالجسم التعليمي، ونهايةٌ له.

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج». «أ + خ»: (الفصل الثاني في أقسام الكم). «م»: الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة [مباحث] المبحث الأول في أقسام الكم.

(٢) «ب»: (تكون).

(٣) «م»: (بالنسبة)، ومكتوب تحتها: (بالقياس).

(٤) «خ»: (جزئي).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

والخط: قائمٌ بالسطح، ونهايةٌ له.

والنقطة: قائمةٌ بالخط، ونهايةٌ له.

ثم إن «الحد المشترك»:

يبين جزئي الزمان هو: «الآن».

وبين جزئي الخط هو: «النقطة».

وبين جزئي السطح هو: «الخط».

وبين جزئي الجسم التعليمي هو: «السطح».

ثم إن^(١) «الثخن»: إن اعتبرته نزولاً فـ «عمق»، وبهذا الاعتبار يقال: عمق

البئر. وإن اعتبرته صعوداً فـ «سمك»، وبهذا الاعتبار يقال: سمك المنارة.

وقد يطلق «الطول» على البعد المفروض أولاً، و«العرض» على البعد

المفروض ثانياً مقاطعاً للأول، و«العمق» هو البعد المفروض ثالثاً مقاطعاً لكل واحد من الأولين.

وقد يقال: «الطول» أيضاً للامتداد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه ومن

رأس ذوات الأربع إلى ذنبها.

ويقال: «العرض» للامتداد الآخذ من يمين الإنسان أو ذوات الأربع إلى

شماله.

ويقال: «العمق» للامتداد الآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات

الأربع إلى الأرض.

وقد يقال: «الطول» للامتداد الواحد، وهو «الخط»، ولا يشترط فيه كونه^(٢)

مفروضاً أولاً، وبهذا المعنى قيل إن كل «خط» فهو في نفسه طويل، أي: له بعد واحد.

(١) «م» بدون: (إن).

(٢) «م» (لونه).

ويقال: «العرض» لما له امتدادان، وهو «السطح»، وبهذا المعنى قيل: إن كل «سطح» فهو في نفسه «عريض».

ويقال: «العمق» للثخن، وهو حشو ما بين السطوح، أعني: «الجسم التعليمي»، وبهذا المعنى قيل: أن كل جسم فهو في نفسه «عميق».

وقد يقال: «الطول» لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، وهذا هو المشهور بين الجمهور.

ويقال: «العرض» لأقصرهما، كذا في «المواقف» و«شرحه».

المبحث الثاني

الكم: إما كم بالذات، وهو ما يكون كمّاً في نفسه، كما ذكر وبين أقسامه، وهو عرض البتة^(١).

وإما كم بالعرض، وهو ما^(٢) عرض له «الكمية» بواسطة الكم بالذات. ثم الكم بالعرض: إما «جسم» أو «كيف» أو «غير ذلك». ولعل معنى عروض الكمية عروض قبول الانقسام.

وأقسام الكم بالعرض أربعة:

القسم الأول: ما هو محل «الكم بالذات»، وهو ضربان: الضرب الأول: محل «الكم المتصل»، كالجسم الواحد، فإنه محل «الجسم التعليمي».

والضرب الثاني: محل «الكم المنفصل»، كالجسم المتعدد، فإنه محل «العدد»^(٣). ف «الجسم» في الضرب الأول: كمّ متصل بالعرض، وفي الضرب الثاني: كمّ منفصل بالعرض.

القسم الثاني: [في]^(٤) ما هو حالُّ في «كمّ بالذات»، كالضوء القائم بالسطح، فإن الضوء من قبيل كيف، لكنه «كم متصل بالعرض»، كذا في شرح «المواقف». ولعله ضربان أيضاً:

(١) «ب + ج»: (البنية).

(٢) «م» بدون: (ما).

(٣) «م»: (المتعدد).

(٤) ما بين المعقوفتين من: «أ»

الضرب الأول: ما هو حالُّ في كم متصل كما ذكر.
والضرب الثاني: ما هو حالُّ^(١) في كم منفصل، كالإمكان القائم بالعدد، على القول بوجود الإمكان.

القسم الثالث: ما هو حالُّ^(٢) في محل الكم، وهو ضربان:
الضرب الأول: ما هو حالُّ^(٣) في محل الكم المتصل.
والضرب الثاني: ما هو حالُّ^(٤) في محل الكم المنفصل.
[و^(٥) مثالهما على ما في شرح «المواقف»، كالسواد، فإنه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلها^(٦) الجسم، وإن اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو العدد^(٧) متحدين في المحل، فالسواد في نفسه من قبيل الكيف، لكنه على الأول كم متصل بالعرض، أي: بواسطة المقدار الحالّ معه في الجسم، وعلى الثاني منفصل بالعرض، أي: بواسطة العدد والحالّ معه في الجسم [المتعدد]^(٨).

القسم^(٩) الرابع: من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق لما يعرض له الكم بالذات^(١٠)، كالقوة الفلكية التي^(١١) هي مبدأ لحركات الفلك، والحركات ليست كمًا بالذات لأنها من قبيل الأعراض النسبية، بل هي هنا كمٌ متصل بالعرض لانطباقه

(١) «أ»: (هو ما حل).

(٢) «أ»: (هو ما حل).

(٣) «أ»: (هو ما حل).

(٤) «أ»: (هو ما حل)، ما أثبتناه في هذه المواضع من «ب + ج + خ».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٦) «م»: (محلها).

(٧) «ب»: (الحد)، وهو خطأ.

(٨) ما بين المعقوفتين من «م».

(٩) «م»: (والقسم).

(١٠) «م» بدون: (بالذات).

(١١) «ب + ج» بدون (التي).

على الزمان و^(١)العدد، فيعرض للحركة الكمية المتصلة و^(٢)المنفصلة متناهيًا أو غير متناه بحسب تناهي الزمان والعدد وعدم تناهيهما، ثم يعرض^(٣) تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة، ولذلك يقال للقوة أنها متناهية أو غير متناهية^(٤)، ومعنى تعلق القوة بالحركة^(٥) كونها مبدأ^(٦) لها.

وهو ضربان:

الضرب الأول: ما هو متعلق معروض الكم المتصل، كالقوة الفلكية، فإنها عند الفلاسفة مبدأ^(٧) حركات غير متناهية بحسب الزمان.

قال في شرح «المواقف»: في المقصد التاسع من مقاصد «الآين»: الحركة ليست كمًا بالذات، فإنها من المقولات النسبية^(٨) لا من مقولة الكم، بل هي كم بالعرض. وقال في موضع آخر: الحركة منطبقة على الزمان فكأنها، أي: الحركة، محل له.

أقول^(٩): ف«الزمان» كم متصل بالذات، و«الحركة» كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات، فالقوة التي هي مبدأ^(١٠) الحركة كم متصل بالعرض أيضاً لتعلقها لآثارها التي هي الحركات.

والحاصل: أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات، وهي أيضاً كم

(١) «ب»: (أو).

(٢) «ب + م»: (أو).

(٣) «ب + م»: (تعرض).

(٤) «م» بدون: (أو غير متناهية).

(٥) «أ + خ + م»: (للحركة)، وما أثبتناه من «ج».

(٦) «خ»: (مبدأ).

(٧) «خ»: (مبدأ).

(٨) «م»: (النسبة).

(٩) «ب + ج» بدون (أقول).

(١٠) «خ»: (مبدأ).

بواسطة ما تنطبق عليه^(١) من الزمان، فالقوة كم بواسطتين.

الضرب الثاني: ما هو متعلق معروض الكم المنفصل، وذلك كالقوة الفلكية أيضاً، فإن الحركات التي هي^(٢) آثارها إذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة - مثلاً - حركة واحدة تكون تلك القوة متعلقاً بعروض الكم المنفصل، فيكون^(٣) كما منفصلاً بالعرض.

اعلم أن كون الحركات آثار القوة إنما هو على اعتقاد الفلاسفة الضالة^(٤)، وأما عندنا فجميع^(٥) الأشياء مستندة إلى الله تعالى ابتداءً، أي: بلا واسطة.

وقال في شرح «المواقف»: وقد يكون الشيء كمّاً متصلّاً بالذات وكمّاً متصلّاً^(٦) بالعرض، كالزمان، فإنه كم متصل بالذات لأن أجزائه تتلاقى^(٧) على حد مشترك، وهو «الآن»، ومنطبق^(٨) على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم متصل بالذات، فيكون كمّاً متصلّاً بالعرض أيضاً.

(١) «أ + خ»: (تنطبقه)، وما أثبتناه من «ج». «م»: (ينطبقه من) بدون: (عليه).

(٢) «م» بدون: (هي).

(٣) «م»: (فتكون).

(٤) «ب + ج» بدون (الضالة).

(٥) «م»: (جميع).

(٦) «م»: (منفصلاً).

(٧) «م»: (يتلاقى).

(٨) «ب + ج»: (تنطبق).

المبحث الثالث

في عدمية هذه الكميات

أعني: «العدد» و«المقادير» التي هي «الخط» و«السطح» و«الجسم التعليمي». قال المتكلمون: «العدد» لا وجود له في الخارج لتركبه من الوَحَدَاتِ التي هي «اعتبارات عقلية».

وأما «المقادير» التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط، فالتكلمون أنكروها^(١) أيضاً، بمعنى: أنها ليست بـ«موجودات زائدة» على الجسم؛ إذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهرين^(٢)، جزأين^(٣) للجسم كما سيأتي، وإنما أنكروها بذلك المعنى لأن الجسم عند^(٤) المتكلمين مركب من أجزاء لا تتجزأ^(٥)، ولا اتصال بين الأجزاء عندهم إلا أنه لا يحس انفصالها^(٦) لصغر المفاصل، فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمراً متصلاً^(٧) في حد ذاته هو عرض حال في الجسم؛ إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة:

فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة، يسميه بعضهم: «خطاً جوهرياً»^(٨).

(١) «أ + خ»: (أنكروه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٢) «م» هكذا: (... والسطح الجوهرين بين جزئين للجسم...).

(٣) «ب + ج» بدون (جزأين).

(٤) «ب»: (عندهم) وبدون: (المتكلمين).

(٥) «خ»: (تتجزى).

(٦) «م»: (انفصالها).

(٧) «م»: (منفصلاً).

(٨) هذه العبارة في «م» هكذا: (فإذا انتظمت في سمت واحدة حصل لها أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى :

وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى: «سطحاً جوهرياً»^(١).

وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى: «جسماً اتفاقاً».

و«الخط» جزء من السطح، و«السطح» جزء من الجسم، فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه، وكلها من قبيل الجواهر، فلا وجود لـ «مقدار» هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي، كما زعمت الفلاسفة، كذا في شرح «المواقف».

و«النقطة» عند المتكلمين عبارة عن: الجوهر^(٢) الفرد، كما صرح به السيد الشريف^(٣) في «حاشية» الأصفهاني^(٤).

والفلاسفة لما أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم في الحقيقة، فأثبتوا تلك المقادير العرضية.

«سطحاً جوهرياً».

(١) «م» بدون: (وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى: «سطحاً جوهرياً»).

(٢) «م»: (الجواهر).

(٣) «م»: (سيد المحققين).

(٤) «ب» بدون: (كما صرح به السيد الشريف في «حاشية» الأصفهاني).

المبحث الرابع

في الزمان

أنكر المتكلمون وجود «الزمان» الذي هو: الكم المتصل الغير القار، وقالوا: إنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج.

وذهب^(١) الفلاسفة إلى أنه موجود في الخارج.

قال في شرح «المواقف»: مذهب الأشاعرة أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالةً لإبهامه.

وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك^(٢)، وأخرى ذاك^(٣) بهذا، وإنما يتعاكس بحسب ما هو متصور معلوم للمخاطب، فإذا قيل -مثلاً-: «متى جاء زيد»، يقال: عند طلوع الشمس، إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضراً لطلوع الشمس ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد، [كما دل عليه سؤاله]^(٤)، ثم إذا قال غيره: «متى طلعت^(٥) الشمس»، يقال^(٦): حين جاء زيد، إن كان السائل مستحضراً^(٧) لمجيء زيد دون طلوعها الذي سُئل عنه.

ثم إن الفلاسفة اختلفوا في «الزمان»:

(١) «م»: ذهبت.

(٢) «م»: بذلك.

(٣) «م»: ذلك.

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «ب + خ + م»: (طلع).

(٦) «م»: (فقال).

(٧) «م»: (... زيد لمن كان مستحضراً...).

فقال بعضهم: إنه «جوهر مجرد»، أي: ليس بجسم ولا جسماني، ولا^(١) يقبل
العدم لذاته، فيكون واجباً لذاته^(٢)، وهذا أقبح كلمات^(٣) خرجت من أفواههم إن
يقولون إلا كذباً.

وقال بعضهم: «الزمان» هو: الفلك الأعظم. وقال بعضهم: هو: حركة الفلك
الأعظم. وقال بعضهم: هو مقدار تلك الحركة، وهو قول أرسطو ومتابعيه^(٤).

(١) «م»: (فلا).

(٢) «ج + م»: (بالذات).

(٣) «ب»: (كلمة).

(٤) «أ»: (متابعوه).

المبحث الخامس

في المكان

أورده المصنف في مباحث «الكم» لأنه من قبيل «الكم» عند من يقول إنه: «السطح الباطن».

اعلم أن «المكان» أمر^(١) موجود في «نفس الأمر» اتفاقاً.

ثم إنه عند المتكلمين هو: البعد المجرد المفروض الممتد في جميع الجهات، أي: الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملؤه^(٢) على سبيل التوهم.

قال قاضيمير^(٣) في بعض منهواته: ومذهب المتكلمين أنه: «لا شيء»، بمعنى:

(١) «أ» بدون: (أمر).

(٢) «خ + أ + ب + ج»: (يملاء).

(٣) «ب + خ» (القاضي مير).

القاضي مير: محب الله البهاري، نسبة إلى «بهار»: بكسر الموحدة وبالهاء والألف والراء، بلدة عظيمة في شرقي الغور، توفي سنة: (تسع عشرة ومائة وألف)، من مصنفاته: «سلم العلوم» و«مسلم الثبوت في أصول الفقه»، وتاريخ تأليفه الاسم والجوهر الفرد، وهي رسالة في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، والتصانيف الثلاثة مقبولة متداولة في تداريس العلماء، ذكره صاحب «سبحه المرجان»، وهو كتاب مؤلف في تاريخ الهند، ذكر فيه بعضاً من علمائها، وأطنب في ترجمة الشيخ المذكور، و«سبحه المرجان» للمولى أزيد الهندي، اطلعت عليه وطالعت ووجدت في فوائده لم أرها في غيره، رحم الله مؤلفه، أمين. ونقل من التاريخ ترجمة مير زاهد، فقال: هو المولى مير محمد زاهد، توفي سنة: (إحدى ومائة وألف) له حاشية شرح المواقف، وحاشية شرح التهذيب للعلامة الدواني، وحاشية التصور والتصديق للملا قطب الدين الرازي، وحاشية شرح الهياكل اه قال العلامة المحقق العطار: ويحمد الله اطلعت على مؤلفات المذكور كلها وطالعت فيها ونقلت في هذا الحاشية من بعضها فلله الحمد والمنة. اه منه. [نقلت هذه الترجمة من آخر صفحة حاشية العلامة العطار على شرح الخيصي لتهذيب التفتازاني في المنطق، هامش ص ٢٦٢]. و«البهاري» هو تلميذ قطب الدين السهالوي،... وهو من محققي علماء الهند وفي رتبة عبد الحكيم ومير زاهد، وقد اعتنى بهذين الكتابين فضلاء الهند وعلماء ما وراء النهر غاية العناية ووضعوا عليها الشروح والخواشي، ومن شرح سلم العلوم العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري اللكنوي الهندي المتوفى سنة خمس وعشرين بعد المائتين والألف، وصاحب سلم العلوم قريب التاريخ أيضاً فإنه من علماء القرن الثاني عشر...].

أنه معدوم في الخارج، لا بمعنى: أنه معدوم في نفس الأمر.

فإن قلت: الظاهر من كلامهم أنه لا ثبوت للمكان إلا بمجرد التوهم، فيكون معدوماً في نفس الأمر، فمن أين عُلِمَ أن مرادهم بـ «اللاشيء» اللاشيء في الخارج دون نفس الأمر.

قلت: من أنهم لا يطلقون «الموجود» و«المعدوم» إلا على ما نسميه موجوداً خارجياً أو معدوماً خارجياً، انتهى.

أقول: وعلى هذا، فكون «المكان» [أمراً]^(١) موجوداً لا ينافي مذهب المتكلمين. وعند أفلاطون هو: البعد الموجود في الخارج المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم.

وعند أرسطو هو: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعليه المتأخرون من الفلاسفة، كابن سينا والفارابي^(٢) وأتباعهما.

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٢) الفارابي: [المقابب بـ (شيخ الفلسفة المسماة بالإسلامية): الحكيم، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، التركي الفارابي المنطقي، أحد الأذكياء. له تصانيف مشهورة، من ابتغى الهدى منها، ضل وحرار، منها تخرج ابن سينا، نسأل الله التوفيق. وقد أحكم أبو نصر العربية بالعراق، ولقي متى بن يونس صاحب المنطق، فأخذ عنه، وسار إلى حران، فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني. وسار إلى مصر، وسكن دمشق. ف قيل: إنه دخل على الملك سيف الدولة بن حمدان وهو بزي الترك. وكان فيما يقال: يعرف سبعين لساناً، وكان والده من أمراء الأتراك، فجلس في صدر المجلس، وأخذ يناظر العلماء في فنون. فعلاً كلامه، وبان فضله، وأنصتوا له. ثم إذا هو أبرع من يضرب بالعود، فأخرج عوداً من خريطة، وشده، ولعب به، ففرح كل أهل المجلس، وضحكوا من الطرب. ثم غير الضرب، فنام كل من هناك حتى البواب فيما قيل، فقام وذهب. ويقال: إنه هو أول من اخترع القانون. وكان يحب الوحدة، ويصنف في المواضع النزهة، وقل ما يبيض منها. وكان يتزهد زهد الفلاسفة، ولا يحتفل بمبليس ولا منزل. أجرى عليه ابن حمدان في كل يوم أربعة دراهم. ويقال: إنهم سألوه أنت أعلم أم أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته. ولأبي نصر نظم جيد، وأدعية مليحة على اصطلاح الحكماء. ذكره أبو العباس بن أبي أصيبعة، وسرد أسامي مصنّفاته وهي كثيرة منها: مقالة في إثبات الكيمياء. وسائر تواليقه في الرياضي والإلهي. وبدمشق كان موته في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاث مئة عن نحو من ثمانين سنة. وصلى عليه الملك سيف الدولة بن حمدان. وقبره بباب الصغير. [السير: ١٥ / ٤١٦]. [وفيات الأعيان: ٥ / ١٥٣]: ابن صاعد القرطبي في كتاب: [طبقات الحكماء]. قال في البداية والنهاية: (١١ / ٢٤٠): «..... وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة الأقدمين، فعليه إن

قال في شرح «المواقف»: لا^(١) مزيد لاحتمالات «المكان» على الثلاثة، هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق، وأما «العامة» فإنهم يطلقون «لفظ» المكان على ما يمنع الشيء من النزول، فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به، حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس إلا القدر الذي يمنعه من النزول، وهو مقدار درهم من رأس القبة.
تتمة:

اعلم أن المتكلمين كما^(٢) ذهبوا إلى أن «المكان» هو: البعد المجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات، جَوَّزُوا خَلَوْ^(٣) ذلك البعد من الشاغل، وحقيقة «الخلاء» ذلك، فهم جَوَّزُوا «الخلاء»، واستدلوا^(٤) عليه: بأنه لو رُفِعَ صفحةٌ ملساء عن مثلها دفعةً لَخَلَا^(٥) الوسطُ عن جميع الشواغل أولَ زمانٍ الارتفاع.

ومنه الفلاسفة القائلون بأن «المكان» هو: السطح.

وأما من قال بأن «المكان» هو: البعد المجرد الموجود، فإنهم وإن منعوا وجود بُعْدٍ موهوم خالٍ عن الشاغل، لكنهم^(٦) اختلفوا، فبعضهم جَوَّزَ^(٧) وجود بُعْدٍ موهوم^(٨) خالٍ عن الشاغل، وبعضهم لم يجوزه^(٩)، فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود

كان مات على ذلك «لعنة» رب العالمين. مات بدمشق فيما قاله ابن الأثير في «كامله»، ولم أر الحافظ ابن عساكر ذكره في «تاريخه» لتسنه وقباحتها، فالله أعلم. اهـ

(١) «م»: (قلا).

(٢) «ب»: (لأ).

(٣) الشدة على الواو من «ب».

(٤) «م»: (فاستدلوا).

(٥) «م»: (لخلاء).

(٦) «أ»: (لكن).

(٧) «أ + م»: (جوزوا).

(٨) «م»: (موهوم).

(٩) «أ + خ + م»: (يجوزوه).

«الخلاء» [وهو البعد الخالي عن^(١) من الشاغل، لكن يقول المتكلمون: ذلك^(٢) «البعد»: أمرٌ موهوم لا وجود له في الخارج، ويقول ذلك البعض من الفلاسفة: [إن ذلك البعد^(٣)] أمر مجرد موجود في الخارج.

وبالجملة: إن الفلاسفة اتفقوا على امتناع «الخلاء»، بمعنى: البُعدِ المفروض. ثم إن النزاع المذكور إنما هو في «الخلاء داخل العالم»، وأما «الخلاء خارج العالم» فوجوده^(٤) متفق عليه، والنزاع في تسمية ذلك «الخلاء» بُعْداً: فإنه عند الفلاسفة عديم محض ونفى صرف، يثبت الوهم ويقدره عند نفسه، و^(٥) لا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقه أن لا يسمى بُعْداً و^(٦) لا خلاء أيضاً.

وعند المتكلمين هو: بعد موهوم، كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم، كذا في شرح «المواقف».

(١) ما بين المعقوفتين من «م»، وهي في «م» (عن)، وفي البقية (من).

(٢) «م»: (إن ذلك).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م»: (موجودة).

(٥) «أ» بدون: (و).

(٦) «أ»: (أو)، وما أثبتناه من «ب».

الفصل الثالث

في الكيف



الاستقراء دل على انحصار^(١) هذه المقولة في أقسام أربعة:
 الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.
 والكيفيات النفسانية.
 والكيفيات المختصة بالكميات.
 والكيفيات الاستعدادية.
 وقد يعبر عن الأخير^(٢) بـ «الاستعدادات».
 الكيفيات المحسوسة^(٣)
 أما القسم الأول، أعني: [الكيفيات المحسوسة]، ففيه ستة مباحث:

(١) الانحصار ثلاثة: عقلي، وقطعي، واستقرائي.

أما [العقلي]، فهو: الذي إذا تصور العقل المقيّم والأقسام لم يجوز قسماً آخر، كانحصار الأعداد في الفرد والزوج.
 وأما [القطعي]، فهو: الذي إذا تصورهما لجوز قسماً آخر لكن وجد فيه دليل عقلي قاطع يقطع ما جوزه، كانحصار الكلمة في الأنواع الثلاثة.

وأما [الاستقرائي]، فهو: الذي إذا تصورهما لجوز قسماً آخر ولم يوجد دليل قاطع يقطع ما جوزه ولكن استقراء جميع أقسامه ولم يوجد خارجاً من أقسامه، كانحصار الإضافة المعنوية في الأقسام الثلاثة، إي: بمعنى «من» و«اللام» و«في». من هامش «خ + أ».

(٢) «م»: (الآخر).

(٣) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز هذا القسم.

القسم الأول «الكيفيات المحسوسة»:

المبحث الأول

في أقسامها

إن كانت «راسخة»، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت: «انفعاليات». وإن كانت «غير راسخة»، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميت: «انفعالات».

سميت الأولى^(١) بـ «الانفعاليات» لانفعال الحواس عنها^(٢) عند الإحساس بها، وأما الثانية^(٣)، فلشبهها^(٤) بالانفعال في التجدد والتغير، نقل اسم الانفعال إليها^(٥) للمشابهة.

ثم إن «الكيفيات المحسوسة» تنقسم أيضاً بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: «الملامسات»، وهي عشرة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والخفة، والثقيل، والصلابة، واللين، والملاسة، والخشونة.

ويسمى الأربع الأوّل^(٦) «كيفيات أوّل» لتكيف البسائط العنصرية^(٧) بها. أو

(١) «أ + خ»: (الأول)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «م» بدون: (عنها).

(٣) «أ + ج + خ»: (الثاني)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «م»: (فلشبهها).

(٥) «أ + خ»: (إليه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٦) «ب + م»: (تسمى الأربع الأولى).

(٧) غير خالية عنها. الأصفهاني. من هامش «م».

لا^(١) بتبعية البسائط بتكيف المركبات بها ثانيا.

القسم الثاني: المبصرات، وهي: الألوان والأضواء.

القسم الثالث: المسموعات، وهي: الأصوات والحروف.

القسم الرابع: المذوقات، وهي: الطعوم.

القسم الخامس: المشمومات، وهي: الروائح.

(١) هذه العبارة هي كذلك في «أ»، وفي «ب + م» هكذا: (... العنصرية بها أولاً، وتبعية البسائط ...).

المبحث الثاني

في تحقيق الملموسات

«الحرارة» و«البرودة» من أظهر المحسوسات وأبينها، وهما: كفتان فعليتان^(١) تفعل الصورة بواسطتهما في مادة المجاور أفعالاً مثل التفريق والجمع. و«الحرارة» تختص بتفريق الأجزاء المختلفة لطاقة وكثافة، وجمع الأجزاء المتماثلة^(٢)، من حيث أنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين^(٣). فالمركب من الأجسام المختلفة في اللطافة والكثافة، إذا أثرت الحرارة فيه، تصعد الألف، فإن الألف [فالألف] ^(٤) أقبل تصعيداً^(٥)، كالهواء الذي هو أقبل من الأرض، والأقبل يتبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ، فتفرق الأجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التثامها، فينضم عند تفريق الأجزاء كل جزء إلى ما يشاكله^(٦) بمقتضى طبعه، إلا إذا كان الالتئام بين الأجزاء شديداً، وعلى هذا فالنسبة^(٧) بين اللطيف والكثيف أربعة أقسام^(٨):

الأول: أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال، فالحرارة حينئذ تفيد

(١) لعل المراد من «الصورة» الصورة النوعية، والمراد من «فعلها في مادة» المجاور التفريق والجمع كما سيأتي. من هامش «أ».

(٢) «م»: (المائلة).

(٣) «م»: (التسخين).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٥) «أ»: (تصعيد)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (يتشاكله).

(٧) «أ + خ»: (التشبه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٨) «خ»: (أربعة أقسام) مكررة مرتين.

سيلانا ودوراناً^(١) من غير تفريق، كما في الذهب، فإن الالتئام لما كان شديداً لم تقو الحرارة على التفريق، فإذا مال اللطيف إلى التصعيد جذبته الكثيف إلى الانحدار، فيحدث سيلان ودوران.

والثاني: أن يكون الكثيف غالباً لا في الغاية، وتفيد^(٢) الحرارة حيثئذ تلييناً، كالحديد.

والثالث: أن يكون الكثيف غالباً في الغاية، والحرارة^(٣) حيثئذ لا تفيد^(٤) تلييناً، كما في الحجارة المعدنية.

والرابع: أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف، وتفيد^(٥) الحرارة حيثئذ تصعيداً بالكلية إن قويت، كالنفطة^(٦).

أقول: لم^(٧) يفرقوا عند غلبة اللطيف بين أن يكون غالباً لا في الغاية وبين أن يكون غالباً في الغاية.

ثم اعلم أن المحقق «الشريف» قال في «حاشية» الأصفهاني أن كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات إنما هو إذا أثرت^(٨) الحرارة في الجسم المركب من الأجسام المختلفة لطافة وكثافة، [و]^(٩) أما إذا أثرت في الجسم البسيط، كالماء، فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات.

(١) «أ»: (دوراناً تاماً).

(٢) «ب»: (تفيد).

(٣) «ب»: (فالحرارة).

(٤) «م»: (لم تفيد).

(٥) «ب»: (تفيد).

(٦) هي هكذا في المطبوع ص 123، وفي «ب + م»: (كالنفط). وفي «خ»: (كالنفطة).

(٧) «ج»: (ولم).

(٨) «م»: (أثرت).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

أقول: وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواءً بالتدريج، فإذا انقلب بعض أجزاء الماء هواءً فذلك الجزء قد تفرق عن^(١) مماثله الذي هو الجزء الآخر الباقي من الماء واجتمع بمخالفه^(٢) الذي هو الهواء.

ثم إنَّ الأشبه أن «الحرارة الغريزية»، أي: الطبيعية الحاصلة في بدن الحيوان، مغايرة «للحرارة النارية» في الحقيقة^(٣)، لأن الحرارة النارية مُعَدِّمَةٌ للحياة^(٤)، والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة، وكذا «الحرارة الفائضة»^(٥) عن الكواكب، كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة.

وعلمه المحقق^(٦) الشريف في «حاشية» الأصفهاني: بأن حرارة الشمس تؤثر في عين الأعشى، بخلاف حرارة النار.

وقيل: الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها، أي: شدتها، عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض. ثم إن «الحرارة» قد تحدث بالحركة، ودليله: التجربة.

وأما «البرودة» فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة. ثم إن «البرودة» كيفية^(٧) وجودية، بينها^(٨) وبين الحرارة تضاد، لأنها وجوديتان^(٩) تتعاقبان على محل واحد، بينهما غاية الخلاف. وقيل: إن^(١٠) البرودة عدم

(١) «م»: (من).

(٢) «م»: (بمخالف).

(٣) «م» بدون: (في الحقيقة).

(٤) «م»: (لأن حرارة النار معدمة الحياة).

(٥) «م»: (الفائضة).

(٦) «ب + م» بدون: (المحقق).

(٧) «م»: (الكيفية).

(٨) «ج»: (فيها بينها).

(٩) «ج»: (وجوديان).

(١٠) «ب» بدون: (إن).

الحرارة، وهو باطل.

و«الرطوبة» و«اليبوسة»: كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لأن تنفعل عن الغير، لأن «الرطوبة» كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال والانفصال، و«اليبوسة»: كيفية^(١) تقتضي صعوبة ذلك. ثم اعلم أن «الرطوبة» على قول الإمام هو^(٢) البَلَّةُ المقتضية سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه، فالماء رطبٌ، والهواء ليس كذلك.

لا يقال: فيكون العسل أرطب من الماء لأنه ألصق من الماء!

لأننا نقول: إنه وإن كان ألصق، إلا أنه ينفصل بعسر، وسهولة الانفصال معتبر أيضاً في الرطوبة، والماء كذلك؛ فهو أرطب من العسل، كذا قال «الأصفهاني»^(٣). وذكر السيد^(٤) الشريف في «حاشية» الأصفهاني: أن من^(٥) الأجسام ما هو «رطب الجوهر»، كالماء، فإن «صورته النوعية» تقتضي كيفية الرطوبة في مادته. ومنها ما هو «مبتل»، وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء، والتصق به، أو نفذ في جوفه أيضاً ولم يُفدْهُ^(٦) لِينًا، وذلك الجوهر، أي: الماء، حيثئذ، أي: حين الالتصاق والنفوذ، يسمى: بَلَّةً.

ومنها ما هو «منتقع»، وهو الذي نفذ في أعماق^(٧) ذلك الجوهر وأفاده لنا. ثم إن المصنف لما فسر «الرطوبة» بـ «البلة» نقلاً عن الإمام^(٨)، اعترض عليه

(١) «م» بدون: (كيفية).

(٢) «ب»: (هي).

(٣) «ب» بدون: (كذا قال «الأصفهاني»).

(٤) «ب» بدون: (السيد).

(٥) «ج»: (في).

(٦) «م»: (يفد).

(٧) «ب + م»: (أعماقه).

(٨) أي: فخر الدين الرازي، رضي الله عنه،

السيد «الشريف»: بأن الرطوبة قد تطلق^(١) على البلة، والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الأجسام، والرطوبة بهذا المعنى جوهر، وقد تطلق^(٢) على الكيفية الثابتة لجوهر الماء، والكلام هنا في الرطوبة التي بمعنى الكيفية، لأنها من الأعراض، لا في الرطوبة التي بمعنى البلة، لأنها من الجواهر^(٣)، اللهم إلا أن تطلق^(٤) البلة على تلك الكيفية، ولا نزاع في إطلاقات^(٥) الألفاظ، إلا أن المشهور في استعمال «البلة» ما ذكرناه، انتهى^(٦)، وحاصله أنه ينبغي أن يفسر الرطوبة [هنا]^(٧) بالكيفية.

ثم اعلم أن الرطوبة غير «السيلان»، لأن^(٨) السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الأجسام بعضها حتى [لو وجد]^(٩) يوجد^(١٠) ذلك في التراب كأنه سيال^(١١) مع أنه ليس برطب^(١٢).
تتمة:

قال السيد الشريف في «حاشية» الأصفهاني: «الانفعال» في هاتين^(١٣) الكيفيتين، أي: الرطوبة واليبوسة، أظهر من «الفعل»، كما أن «الفعل» في الحرارة

(١) «م»: (يطلق).

(٢) «م»: (يطلق).

(٣) «أ + خ»: (الجوهر)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «أ + م»: (يطلق)، وما أثبتناه من «ج».

(٥) «م»: (إطلاق).

(٦) «أ»: (أه).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «م»: (فإن).

(٩) المثبت هنا من «ب + ج + خ، وهي في «أ»: (حتى يوجد ذلك في التراب كأنه سيال). «م»: (حتى لو وجد ذلك...).

(١٠) «م» بدون: (يوجد).

(١١) «ب + ج + خ»: (كأن سيالا)، وما أثبتناه من «أ». «م»: (كان سيالا).

(١٢) «م»: (برطبة).

(١٣) «أ»: (هذين)، وما أثبتناه من «ب + ج».

والبرودة أظهر من «الانفعال»، وإن كانت الكل^(١) «فاعلة» و«منفعلة»، ليحدث منها «المزاج»، انتهى. وسيجيء تفسير المزاج.

وأما «الخفة»، فهي: قوة يحس^(٢) من محلها، وهو الجسم الخفيف^(٣) كالهواء، مدافعة صاعدة من المركز إلى جانب المحيط في الزق المنفوخ المسكن في الماء. وأما «الثقل»، فهي: قوة يحس^(٤) من محلها بواسطتها مدافعة هابطة إلى المركز، كما يجده^(٥) الإنسان من الحجر إذا أسكنه في الجو قسراً، فكل منهما مبدأ المدافعة لا نفس المدافعة.

ويسمى المتكلمون «الخفة» و«الثقل»: «اعتقاداً»، والفلاسفة: «ميلاً طبيعياً»، و«الميل» الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي، كالجسم الثقيل الحاصل في المركز، إذ لو وجد ذلك «الميل» فهو إما ميل عن الحيز الطبيعي إلى غيره^(٦)، وهو باطل، (لأن الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه، وإما ميل إلى الحيز الطبيعي، وهو أيضاً باطل لا امتناع طلب الحاصل)^(٧).

قال السيد الشريف^(٨) في «حاشية» الأصفهاني: هذا إنما يتم في الميل بمعنى المدافعة، لا بمعنى مبدأ المدافعة، إذ يجوز أن يكون في ذلك الجسم مبدأ المدافعة إلى الحيز الطبيعي، لكن لم توجد^(٩) المدافعة بالفعل لعدم شرطها، وهو الخروج عن الحيز

(١) «م»: (وإن كانتا لكل).

(٢) «م»: (تحس).

(٣) «م»: (الحقيقة).

(٤) «م»: (تحس).

(٥) «م»: (تجد).

(٦) «م» بدون: (إلى غيره).

(٧) ما بين القوسين في «م» هكذا: (لا امتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع أو ميل إلى الحيز الطبيعي أيضاً باطل لا امتناع طلب الحاصل).

(٨) «م»: (قال السيد قدس سره).

(٩) «م»: (يوجد).

الطبيعي.

ثم إن «الميل» بمعنى نفس «المدافعة»:

قد يكون «نفسانياً»: بأن يكون منبعثاً عن نفس جسم ذي إرادة، كاعتماد الإنسان على غيره بإرادته، ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه، إذ اعتماده على ما هو أسفل منه يوجد فيه الميل الطبيعي أيضاً، والمراد بيان^(١) ما يوجد فيه ميل واحد. وقد يكون «طبيعياً»: بأن يكون منبعثاً عن نفس [ذي]^(٢) جسم غير ذي إرادة، كما في الزرق المنفوخ المسكن في الماء.

وقد يكون «قسرياً»: بأن يكون منبعثاً عن شيء خارج عن الجسم المائل، وذلك الشيء الخارج هو القاسر، كميل الحجر المرمى إلى فوق.

وقد يجتمع «الميلان» إلى جهة واحدة، كما في^(٣) الحجر المرمى إلى أسفل، فإن^(٤) فيه ميلاً طبيعياً وقسرياً، وكما في الإنسان النازل من الجبل بإرادته، فإن فيه ميلاً نفسانياً وطبيعياً.

وقد يجتمع الميلان إلى جهتين إن فسر^(٥) الميل بالقوة التي توجب المدافعة، لا بنفس المدافعة، كما في الحجر المرمى إلى فوق، فإن فيه قوة قسرية توجب المدافعة إلى الفوق، وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى التحت، لكن لم يوجد^(٦) مقتضي القوة الثانية^(٧) لمنع القوة القسرية عنه.

(١) «أ»: (بأن). «خ»: (بهما)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «أ» بدون: (في).

(٤) «أ»: (فإنه).

(٥) «م»: (فسرنا).

(٦) «ب»: (توجد).

(٧) «ب»: (الثابتة).

والدليل على وجود القوة الطبيعية في الحجر المرمى إلى فوق اختلاف حال الحجرين المرمين إلى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء، واختلفاً^(١) في الصغر والكبر، لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم مما في الحجر الصغير، والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري، فيكون^(٢) المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فيكون حركته أبطأ.

و«الصلابة»: ممانعة الغامز، [واللين عدم ممانعة الغامز]^(٣). وقيل: الصلابة: كيفية تقتضي عدم قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للجسم بسبب هذه كيفية قوام غير سيال. قال في «الكشاف»^(٤): «قوام الشيء ما يقام الشيء به، كقولك هو ملاك الأمر لما يملك الأمر به، وإذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن موضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة. ثم عدم قبول الغمز وعدم التفرق إنما يكون بسبب الليونة. و«اللين»: كيفية تقتضي^(٥) قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للجسم بها قوام

(١) «ب» هكذا: (... والبطء إذا اختلفا...).

(٢) «أ + ب + ج»: «فتكون»، وكذا فيما يأتي.

(٣) ما بين المعقوفين من «ب».

(٤) الكشاف: هو كتاب في التفسير مكتوب على طريقة أهل الاعتزال، واسمه الكامل: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، وهو للإمام الكبير أبي القاسم جارا الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ)، رحمه الله تعالى. وهو إمام في العربية كبير، وظف فيه نظريات عبد القاهر الجرجاني في البلاغة أيما توظيف، وقد حظي هذا التفسير بعناية العلماء الكبار من كل الفرق والمذاهب، وكتبوا عليه الكثير من الحواشي والتعليقات، فمن ذلك لعلماء أهل السنة حاشية السيد الشريف الجرجاني: (ط)، وحاشية الإمام المتمسك بحذافير قواعد أهل السنة السعد التفازاني: (ط)، كما كتب عليه الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير الإسكندراني المالكي كتابه: «الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال». وعليه أيضاً «تنزيل الآيات على الشواهد من الآيات» للعالم محب الدين أفندي. وقد كتب على هذا التفسير الكثير من الدراسات المعاصرة ومن أمتعها وأفيدها ما كتبه صاحب النفس العربي القوي الدكتور محمد أبو موسى، أستاذ ورئيس قسم البلاغة في الأزهر الشريف، وذلك من خلال كتابه القيم: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية»، وما كتبه الدكتور شوقي ضيف في كتابه «تاريخ البلاغة» عن تطبيق الزمخشري لنظريات عبد القاهر الجرجاني في تفسيره، وغيرها كثير.

(٥) «م»: «يقتضي».

سيال، فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يتفرق بسهولة^(١)، وإنما يكون قبوله^(٢) الغمز بسبب الرطوبة، وتماسكه بسبب اليبوسة، فتكون^(٣) «الصلابة» و«اللين» حينئذ من الكيفيات الاستعدادية، [أي: يكونا^(٤) استعدادين]^(٥) لقبول الغمز وعدم قبوله. أقول: فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة. و«الملاسة»: هو^(٦) استواء وضع^(٧) أجزاء الجسم. و«الخشونة»: لاستواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها أخفض وبعضها أرفع.

فعلى هذا «الملاسة» و«الخشونة» من مقولة «الوضع» إلا إذا فسرناها^(٨) بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه، فحينئذ يكونان من مقولة «الكيف».

(١) «م»: (سهولة).

(٢) «ب + م»: (قبول).

(٣) «خ + م» (فيكون) والمثبت من «أ + ب + ج».

(٤) «خ»: (يكون).

(٥) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

(٦) «م»: (هي).

(٧) «أ»: (وضع).

(٨) «م»: (فسرناها).

المبحث الثالث

في تحقيق المبصرات

أما «الألوان» فأظهر المحسوسات ماهيةً وهيئةً^(١)، أي: وجوداً. قيل: لا حقيقة لشيء من «الألوان» أصلاً، و«البياض» يُتَخَيَّلُ من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جداً، كما في الثلج والبلور المسحوق، والسواد يُتَخَيَّلُ من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه. أقول: لعل هذا القائل يقول: إنَّ أصلَ الألوانِ السوادُ والبياضُ فقط، فلذا لم يذكر غيرهما.

والحق، أن السواد والبياض كقيمتان حقيقتان قائمتان بالجسم في الخارج، وأن ما جعله^(٢) ذلك القائل سبباً لتخيل السواد والبياض قد يكون سبباً لحدوثهما^(٣) في الخارج.

ثم إن المشهور أن أصلَ الألوان: السواد والبياض، وباقي الألوان يتركب منها.

وقيل: أصلَ الألوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة. وزعم ابنُ سينا أنَّ وجودَ الألوانِ مشروطٌ بالضوء، وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء.

(١) «ب»: (هيئة).

(٢) «م»: (جعلها).

(٣) قوله: [لحدوثهما]، لعل المراد من حدوث السواد والبياض التخيلين فتدبر. من هامش «أ».

واستدّل بعدم الإبصار بها في الظلمة.

واعترض عليه: بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرطاً لإبصارها؟

فرع: من الناس من توهم في «السواد الشديد» اجتماع سوادين، فيَجَوُزُ اجتماع «المثلين»، وفي «السواد الضعيف» اجتماع سواد وبياض معاً في محل واحد، فيَجَوُزُ اجتماع «الضدين» في محل واحد، لكن هذا باطل، بل السواد الشديد هو السواد الصّرف، وهو الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض وغيره من الألوان، والسواد^(١) الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صغار تضاده، اختلاطاً لا يتميز في الحس بعضها عن بعض، وأما في نفس الأمر فالجزء السوادى في موضع غير موضع الجزء المضاد، فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد.

وأما^(٢) «الأضواء»، فقليل: إنها أجسام شفاقة تنفصل عن المضيء كالشمس. و الحق، أنه عرض قائم بالمضيء، مُعَدُّ لحصول مثله في الجسم المقابل لمحلّه، كضوء الشمس، فإنه عرض قائم بها معد لحصول ضوء آخر^(٣) مثله في الجسم المقابل للشمس^(٤).

وقيل: الضوء: هو اللون، ومُنْعَ هذا^(٥) بأن الضوء قد يحسّ بدون اللون، كما في البلور إذا كان في الظلمة^(٦)، فإنه يحس بضوئه دون اللون^(٧).

ثم إن من الأضواء ما هو «ضوء أول»، وهو الضوء الحاصل في الجسم من

(١) «م» بدون: (السواد).

(٢) «أ»: (فأما).

(٣) «أ»: (أخذ).

(٤) هذه الفقرة في «م» هكذا: (و الحق، أنه عرض قائم بها، مُعَدُّ لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس).

(٥) «م» بدون: (هذا).

(٦) «أ»: (الظلة).

(٧) «م» بدون: (دون اللون).

مقابلة^(١) المضيء لذاته، كضوء وجه الأرض بعد طلوع الشمس، ويُسمى هذا الضوء «ضياء» إن قوي، و«شعاعاً»^(٢) إن ضعف. ومنها ما هو «ضوء ثان»، وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة^(٣) المضيء بالغير، كالضوء الحاصل على وجه الأرض وقت الإسفار وعقيب غروب الشمس، فإن وجه الأرض صار مضيئاً في هذين الوقتين بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس، وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس، وكالضوء الحاصل لوجه الأرض من مقابلة^(٤) القمر، ونور القمر مستفاد من الشمس، ويسمى الضوء الثاني مطلقاً^(٥): «نورا»، و«ظلاً» أيضاً إن حصل في الجسم من مقابلة الهواء الذي صار مضيئاً بالشمس.

[والضوء الذي يترقق على الأجسام، أي: يتحرك كأنه يجيء ويذهب يسمى:

«لمعاناً»]^(٦).

ثم إن «اللمعان»: إن كان ذاتياً يسمى: «شعاعاً»^(٧)، كالشمس، فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على «الضوء الضعيف» الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، وعلى «اللمعان الذاتي». وإن لم يكن اللمعان ذاتياً يسمى: «بريقاً»، كما للمرأة إذا وضعت في مقابلة الشمس.

و«الظلمة»: عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء، فإن الشيء الذي

(١) «م»: (مقابله).

(٢) «م»: (شعاع).

(٣) «م»: (مقابله).

(٤) «م»: (مقابله).

(٥) «م» بدون: (مطلقاً).

(٦) هذه العبارة في «أ + خ» هكذا: (... مضيئاً بالشمس يترقق على الأجسام، أي: يتحرك كأنه يجيء ويذهب والضوء يسمى: «لمعاناً»)، والخطأ فيها ظاهر، وما أثبتناه بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٧) «م»: (شعاع).

انتفى عنه الضوء صار مظلماً، فتكون^(١) الظلمة عدم الملكة.

قيل: يخرج بقوله: [عما من شأنه الضوء]: المجردات، فإنها مع أنها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة؛ إذ ليس من شأنها الضوء.
وقيل: «الظلمة»: كيفية تمنع الإبصار، فالتقابل بينهما حيثئذ تقابل التضاد.

(١) «خ + م»: (فيكون).

المبحث الرابع

في تحقيق المسموعات

وهي: الأصوات والحروف

«الصوت»^(١) عند الفلاسفة: كيفية تعرض للهواء لتموجه الحاصل بإمساس أو تفريق عنيفين.

قال المصنف: المشهور^(٢) أن السبب الأكثرى للصوت تموج الهواء بقرع، أي: إمساس^(٣) عنيف، أو قلع، أي: تفريق عنيف.

والمشهور أن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل^(٤) للصوت إلى الصماخ، لأننا إذا رأينا من البعيد من يضرب بفأس^(٥) على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت.

وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت إلى السامعة أن هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت [أيضاً]^(٦) ويوصله إلى السامعة، بل إن ما يجاور^(٧) ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً، وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ، فتدركه^(٨) «السامعة»، وهي قوة مستودعة في

(١) «م»: (والصوت).

(٢) «م»: (والمشهور).

(٣) «أ»: (مساس).

(٤) «أ»: (الحاصل).

(٥) «ب + م»: (الفأس).

(٦) ما بين المعقوفين من «م».

(٧) «ب»: (مجاورة).

(٨) «م»: (فيدركه).

العصب المفروش في مقعر الصباخ، وليس المراد من تكيف الهواء المجاور بالصوت أن الصوت ينتقل^(١) من الهواء الآخر إليه، بل يفيض المبدأ في الهواء المجاور لاستعداده^(٢) صوتاً يماثله، فلا يلزم انتقال العرض.

قال في شرح «المقاصد»: «الصوت» عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقلع كسائر الحوادث.

وكثيراً ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان إلا فيما يحتاج لزيادة البيان^(٣)، و«الصوت» عندهم: كيفية يحدث^(٤) في الهواء بسبب تموجه،.... إلى آخر ما قال.

و«الحروف»: أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الأصوات عن بعض آخر يشاركه في الثقل والخفة. وهذا التعريف^(٥) هو ما رجحه «الأصفهاني» والسيد «الشريف».

و«الحروف» تنقسم إلى:

مصوّتة: وهي تسمى^(٦) بالعربية حروف «المد واللين»، وهي: الألف والواو والياء، تسمى^(٧) هذه الحروف بها لاقتضائها امتداد الصوت، لأن هذه الحروف تحصل بإشباع الحركات.

وإلى مصمّنة: وهي ما عدا حروف المد واللين، تسمى^(٨) بها لعدم اقتضائها

(١) «م»: (ينقل).

(٢) «م»: (للاستعداد).

(٣) «ب»: (بيان). «خ»: (إلا فيما يحتاج إلى زيادة البيان).

(٤) «ب + م»: (تحدث).

(٥) «/»: (وأما التعريف).

(٦) «أ»: (وهي بالعربية تسمى). «م»: (ويسمى).

(٧) «ب»: (سميت).

(٨) «ب»: (سميت).

امتداد الصوت^(١).

قال السيد «الشريف»^(٢): صمت وأصمت بمعنى، والمصمته على صيغة الفاعل بمعنى الصامته، وتسمى هذه الحروف بالصوامت^(٣) أيضاً.
والصداء، بالمد: صوت يحصل^(٤) من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس.

(١) «م» بدون: (لأن هذه الحروف تحصل بإشباع الحركات. وإلى مصمته: وهي ما عدا حروف المد واللين، تسمى بها لعدم اقتضاءها امتداد الصوت).

(٢) «م»: قال السيد قدس سره بدون: (الشريف).

(٣) «م»: (الصوامت).

(٤) «م»: (تحصل).

المبحث الخامس

في تحقيق الطعوم

وأصولها تسعة: المرارة^(١)، والحراقة، والملوحة، والعفوصة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والتفاهة. ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى. وانحصار الأصول في التسعة باعتبار «القابل» و«الفاعل»^(٢).

و^(٣)بيان ذلك: أن الطعم له جسم «قابل» له، وهو إما أن يكون: كثيفاً، أو لطيفاً، أو معتدلاً.

وله، أي: للطعم، «فاعل»، وهو^(٤): إما الحرارة، أو البرودة، أو المعتدل بينهما، فتفعل^(٥) «الحرارة» في الجسم الكثيف «المرارة»، وفي اللطيف «الحراقة»، وفي المعتدل^(٦) «الملوحة».

وتفعل^(٧) «البرودة» في الكثيف «العفوصة»، وهو: طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه، وفي اللطيف «حموضة»^(٨)، وفي المعتدل «قبضاً»، وهو: طعم^(٩) يأخذ ظاهر اللسان فقط، ويفعل المعتدل في الكثيف «حلاوة»، وفي اللطيف «دسومة»، وفي

(١) ضد الحلاوة. من هامش «م».

(٢) «م» بدون: (والفاعل).

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (وهي).

(٥) «م»: (يفعل).

(٦) أي الكيفية المعتدلة. من هامش «م».

(٧) «م»: (ويفعل).

(٨) «م»: (خوضة).

(٩) «م» بدون: (طعم).

المعتدل «تفاهة». و«التفه» يطلق على معنيين مختلفين:
أحدهما: ما لا طعم له حقيقة.

والثاني: ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا
ينحل منه شيء يخالط^(١) اللسان كالنحاس^(٢).
و«التفاهة» بهذا المعنى الثاني هي التي عُدَّت من الطعم^(٣) لا الأول، كذا في
«الأصفهاني».

وهنا إشكال: وهو: أن «التفاهة» التي فعلها المعتدل في المعتدل: إن كانت
بالمعنى الأول، فلا وجه لذكرها في بحث الطعم. وإن كانت بالمعنى الثاني، فهو فاسد؛
لأن مثل^(٤) النحاس متصف بها مع أنه ليس بمعتدل، بل كثيف كما ذكر.
وقد يجتمع^(٥) في الجسم الواحد طعمان أو^(٦) أكثر، فيحس بطعم آخر غير هذه
الطعوم التسعة المذكورة.

وأما^(٧) اجتماع الطعمين^(٨)، فكاجتماع «المرارة» و«القبض» في الخضض^(٩)
- بضم الضاد الأولى وفتحها - دواء^(١٠)، وهو^(١١) نوع من الأشنان، وكاجتماع^(١٢)

(١) «ج»: (بمخالطة).

(٢) فلا يحس بطعمه. من هامش «م».

(٣) «ج»: (الطعوم).

(٤) «م» بدون: (مثل).

(٥) «م»: (ويجمع).

(٦) «ب»: (و).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «م»: (الطعمان).

(٩) ويسمى هذا الطعم البشاعة. من هامش «أ». «ج»: (الخضض).

(١٠) «ب» بدون: (بضم الضاد الأولى وفتحها - دواء). هذه العبارة في «م» هكذا: (... فكاجتماع المرارة والقبض

في الخضض ويسمى هذه الطعم البشاعة، والخضض بضم الضاد الأولى وفتحها دواء وهو نوع...).

(١١) «ب»: (والخضض نوع...).

(١٢) «ب»: (اجتماع).

«المرارة» و«الملوحة» في السَّبِيخَة^(١) - محرقة ومسكنة^(٢) - : أرض ذات نز^(٣) وملح، ويسمى هذا الطعم^(٤) : «الزعوقة»^(٥) - بالقاف .
وأما اجتماع الأكثر، فكاجتماع «المرارة» و«الخرافة» و«القبض» في الباذنجان .

(١) قلت أرض سبيخة أي ذات ملح ونز . من مختار الصحاح . من هامش «م»

(٢) «م» : (بحرقة ومسكنة).

(٣) قال في مختار الصحاح : «النز : بفتح النون وكسرهما : ما تحلب من الأرض من الماء، وقد أنزت الأرض : صارت ذات نز». وقال : «...الزُعَاقُ : الملح له وفي هامش «م» : النز : بفتح النون وكسرهما : ما يتحلب من الأرض من الماء. من مختار الصحاح.

(٤) «م» : (وهذه الطعوم).

(٥) «م» : (الغوقة).

المبحث السادس

في تحقيق المشمومات

وهي الروائح المدركة بالشم، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة «الموافقة» للمزاج و«المخالفة» له.

فالروائح «الموافقة» للمزاج تسمى: «طيبة»، والروائح «المخالفة» للمزاج تسمى^(١): «متنتة».

وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها [اسم]^(٢)، فيقال: رائحة حلوة، ورائحة حامضة^(٣)، باعتبار ما يقارنها من الطعوم.

وسبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم. وقيل: سبب الإحساس بالرائحة^(٤) وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم.

وهو بعيد، فإن المسك اليسير كيف يتحلل^(٥) عنه أجزاء منتشرة^(٦) في مواضع كثيرة، ويسمى ذلك «دهراً» طويلاً.

أقول: وعلى هذا لا تكون الرائحة من الأعراض.

(١) «ب» بدون: (للمزاج تسمى). «م»: (يسمى).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٣) «م»: (خامضة).

(٤) «ب» هكذا: (الإحساس بها).

(٥) «م»: (كيفية ينحل).

(٦) «ب + ج»: (تنتشر). «م»: (ينتشر عنه).

القسم الثاني: الكيفيات النفسانية^(١)

وأما القسم الثاني: أعني: [الكيفيات النفسانية]، فهي: الحياة، والصحة، والمرض، والإدراك، وما يتوقف عليه الأفعال، كالقدرة والإرادة، فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة، سميت: «ملكة»، وما ليست براسخة، سميت: «حالة». وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث:

المبحث الأول

في الحياة

وهي: قوة تتبع «الاعتدال النوعي»، ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية، كقوة الحس والحركة والتصرف في الأغذية، كذا في شرح «المواقف». والمراد بـ «الاعتدال النوعي» أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الأمزجة بالنسبة إلى ذلك النوع.

قال في شرح «المقاصد» بعد بيان الاعتدال النوعي: ثم لكل صنف من ذلك النوع، ولكل شخص من ذلك الصنف، مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة إليه، ويُسمى الأول: «اعتدالاً نوعياً»، والثاني: «صنيفاً»، والثالث: «شخصياً»، فإذا حصل في المركب اعتدالٌ يليق بنوع من أنواع الحيوان أفاض^(٢) عليه قوة الحياة، انتهى.

(١) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز بداية هذا القسم.

(٢) «ج + م»: (فاض).

و^(١) ادعى ابنُ سينا أن الحياة مغايرة لقوتي^(٢) الحس والحركة، وكذا لقوة^(٣) التغذية، واستدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة بأن العضو المفلوج حي لأنه لو لم يكن حياً لتعفن^(٤) وفسد، وليس بحساس ولا متحرك، فلو^(٥) كانت^(٦) الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج حساساً ومتحركاً.

ومُنِعَ ذلك بأنَّ عدمَ الحسِّ والحركة بالفعل لا يستلزمُ عدمَ قوتها لجواز أن تُوجَدَ قوةُ الحسِّ والحركة ويَمْنَعُ عن^(٧) الإحساسِ والحركة عائقٌ.

واستدل على مغايرتها لقوة التغذية بأن العضو الذابل^(٨) حي وليس بمغتذ^(٩)، فلو كانت^(١٠) الحياة عين قوة التغذية لوجب أن يكون العضو الذابل^(١١) مغتذياً^(١٢).

ومُنِعَ ذلك أيضاً بأن عدمَ التغذية بالفعل لا يستلزمُ عدمَ قوتها لجواز أن توجد قوتها ويَمْنَعُ عن التغذية عائقٌ.

أقول: المفهوم من قول المصنف: [ويفيض^(١٣) عنها سائر القوى] أنا نوافق

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «م»: (لقوة).

(٣) «خ»: (القوة)، وما أثبتناه من: (أ + ب + ج).

(٤) «م»: (نقض).

(٥) «م»: (ولو).

(٦) «خ + م»: (كان)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٧) «ج»: (من). «م» بدون: (عن).

(٨) «خ + أ»: (الزائل). «م»: (الزابل).

(٩) «م»: (بمغتذ).

(١٠) «خ + ج + ب + م»: (كان)، وما أثبتناه من «أ».

(١١) «خ + م»: (الزائل). «م»: (الزابل).

(١٢) «ج»: (مغتذيا). «م»: (مغتذيا).

(١٣) «م»: (ويفيض).

لابن^(١) سينا^(٢) في دعوى التغير وإن منعنا دليله، وهكذا^(٣) المفهوم مما قاله^(٤) شارح «المواقف» حيث قال: وقد يُتوهم أن الحياة هي قوة الحس وقوة [الحركة]^(٥) الإرادية وقوة التغذية بعينها لا أنها قوة أخرى مستتبعة^(٦) لهذه القوى كما ذكرناه، فلذلك^(٧) قال ابن سينا دفعاً لهذا التوهم: إنها، أي: الحياة، [غير قوة الحس والحركة، و]^(٨) غير قوة التغذية و^(٩) التنمية، انتهى. ثم ذكر شارح «المواقف» دليل ابن سينا على هذه الدعوى، وذكر المنع عليه.

وقد شرطت^(١٠) الفلاسفة والمعتزلة الحياة بـ «البنية» الصالحة، وخالفهم باقي المتكلمين، وقالوا: «البنية» ليست^(١١) بشرط للحياة؛ إذ يجوز عندهم أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ.

ثم إن «البنية» عند الفلاسفة عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من تركيبها^(١٢) «مزاج» هو شرط «الحياة»^(١٣). وعند المعتزلة: عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة^(١٤) من أقل منها.

(١) «ب»: (ابن).

(٢) «م»: (أنا توافقنا ابن سينا).

(٣) «ب»: (وكذا).

(٤) «ج»: (قال).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٦) «م»: (مستتبعة).

(٧) «ج + م»: (فلذا).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٩) «م» بدون: (و).

(١٠) «م»: (شرط).

(١١) «م»: (ليس).

(١٢) «م»: (تركيبها).

(١٣) «م»: (للحياة).

(١٤) «خ»: (الحيوان)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

استدل الفلاسفة على اشتراط «البنية» بأن الحياة مشروطة باعتدال «المزاج» وب«الروح»، وهي^(١) أجسام لطيفة تتولد من بخارية الأخلاط، تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، سارية في عروق^(٢) تنبت من القلب، وهذه العروق هي التي^(٣) تسمى بـ«الشرايين»، واعتدال «المزاج» و«الروح» لا^(٤) يتحققان بدون «البنية». أقول^(٦): «الشرايين»^(٧) هي العروق الضاربة على ما في القاموس^(٨). ولعل المتكلمين^(٩) يمنعون اشتراط «الحياة» باعتدال المزاج وإن كانت عاداته تعالى جارية بخلق الحياة مقارنة باعتدال المزاج. و«الموت» عدم الحياة عما من شأنه الحياة، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

قال «الأصفهاني»: والأولى أن يقال: عدم الحياة عما وجد فيه الحياة. قال بعض الفضلاء في^(١٠) وجه أولويته: إن في التفسير الأول مساهلة؛ إذ يلزم أن يكون «الجنين» قبل حلول الحياة فيه ميتاً، وليس كذلك. وقيل: «الموت» كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقَ

(١) «ج»: (وهو).

(٢) العروق قسمان: ضواريب وهي الشرايين بكسر المعجمة وسكون الراء وتحتية ونباتها من القلب ومنفعتها ترويح القلب ونفض البخار عنه وغيرها أي غير الضواريب وهي أوردة جمع وريد ونباتها من الكبد ومنفعتها توزيع الدم. من شرح النقاية للإمام السيوطي. من علم التشريح. من هامش «م».

(٣) «م» بدون: (هي التي).

(٤) «ج» بدون: (و).

(٥) «أ»: (ولا).

(٦) «ب» بدون: (أقول).

(٧) «ج»: (والشرايين).

(٨) «ب» بدون: (على ما في القاموس).

(٩) «م»: (المتكلمون).

(١٠) «م» بدون: (في).

الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ ﴿[الملك: ٢]﴾ والعدم لا يخلق لان الخلق إيجاد المعدوم.
 ومُنْعَ بأن المعني بـ«الخلق»: التقدير، ولا يجب [حينئذ]^(١) كونه وجودياً، لأن
 العدمي مُقَدَّرٌ أيضاً.

(١) ما بين الـ ٣ معقوفتين من «ج + م».

المبحث الثاني

في الإدراكات

وهي:

إما أن تكون^(١) «ظاهرة»، كإحساس المشاعر الخمس الظاهرة.
 قال بعض الأفاضل: «المشاعر» هي القوى الدِّرَاكة، جمعٌ مَشْعَرٍ - بفتح الميم
 و^(٢) كسرهما - أي: موضع الشعور أو آلته، انتهى.
 و«المشاعر» الخمس^(٣) الظاهرة هي: اللمس والبصر والسمع والشم والذوق.
 وإما أن تكون^(٤) «باطنة»، كالتعقل والتوهم والتخيل.
 والأول: اسم لإدراك القوة العاقلة.
 والثاني: اسم لأدراك القوة الواهمة.
 والثالث: اسم لإدراك القوة الخيالية.
 وسيجيء تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قُبَيْلَ الإلهيات.
 ثم إنَّ الإدراكات الباطنة تنقسم إلى «تصورات» و«تصديقات».
 و«التصديق»: إما أن يكون جازماً، أي: مانعاً احتمال النقيض، أو لا يكون
 جازماً.

و[الأول]، أي: «الجازم»: إما أن يكون «لوجب».

(١) «م»: (يكون).

(٢) «ج + م»: (أو).

(٣) «م»: (الخمس).

(٤) «خ + م»: (يكون).

قال السيد الشريف: أراد بـ «الموجب»: [ما يعم] ^(١) الدليل القطعيّ والشبهة
والبدئية العقلية والوهمية، فخرج به ^(٢) «التقليد» ^(٣)، صواباً كان أو خطأ.
أو: لا يكون «لوجب». والثاني: هو التقليد.
والأول، أي: الذي يكون ^(٤) لموجب: إما أن يقبل متعلقه وهو - النسبة -
النقيض بوجه، سواء كان في «الخارج» بأن لا يطابق الواقع، كما أشار ^(٥) إليه السيد
«الشريف»، وسواء كان عند «الذاكر» بأن لا ^(٦) يمكن أن يزول دليله بتشكيك
المشكك لعدم كونه دليلاً قطعياً، وهو «الاعتقاد»، طابق الواقع أو: لا.
أقول: لعل حاصله أن «الاعتقاد» ما لم ^(٧) يَجُوزِ الْمُعْتَقَدُ نَقِيضَ مُتَعَلِّقِهِ، لكن
أمكن أن يعتقد نقيضه بأن ينظر إلى الواقع، وذلك إذا ^(٨) لم يطابق الحكم الواقع ^(٩)، أو
بأن يسمع تشكيك المشكك في دليله فيزول الدليل، ويرد على خاطره ^(١٠) نقيض الحكم
المُعْتَقَدِ [وإن كان الحكم المعتقد] ^(١١) مطابقاً للواقع، أو لا يقبل متعلقه النقيض، لا في
الخارج ولا بتشكيك مشكك، وهو «العلم».
و[الثاني]، أي: «التصديق» الذي لا يكون «جازماً»:

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) «ب» بدون: (به).

(٣) «م» بدون: (والوهمية فخرج به التقليد).

(٤) «ج»: (يكون). «م» بدون: (يكون).

(٥) «م»: (أفاده).

(٦) «ج + م» بدون: (لا).

(٧) «م»: (لا).

(٨) «ب»: (إن).

(٩) «م» بدون: (وذلك إذا لم يطابق الحكم الواقع).

(١٠) «م»: (ظاهرة).

(١١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

إن كان «متساوي»^(١) الطرفين، فهو «الشك»، وإن لم يكن متساوي^(٢) الطرفين، فالراجح هو: «الظن»، والمرجوح هو: «الوهم».

ثم إنه اختلف في تعريف «العلم»:

فقال الفلاسفة: إنه حصول صورة الشيء في العقل، أي: الصورة الحاصلة من الشيء في العقل.

وهذا مبني على «الوجود الذهني»، وهو باطل عند المتكلمين، بدليل أنه لو وجد النار - مثلاً - في الذهن؛ لوجب كون^(٣) الذهن حاراً.

و^(٤) قال المصنف: والحق، أن الفلاسفة إن أرادوا «بصورة الشيء» الحاصلة في الذهن ما يشبه المتخيل في المرآت، فمحتمل، ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين، كما لا يخفى، وإن أرادوا بـ «صورة»^(٥) ما يشارك الخارجي في تمام الماهية، فباطل. لأن «الصورة» عرض، لأنها موجودة في موضوع، وهو الذهن، والمتصور قد يكون «جوهرًا»، كالأجسام.

قال في شرح «المواقف»: وهذا^(٦) الذي ذكره الفلاسفة في تعريف «العلم» يتناول «الظن» و«الجهل المركب» و«التقليد»، بل «الشك» و«الوهم» أيضاً^(٧)، وتسمية هذه الأشياء «علمًا» يخالف استعمال^(٨) اللغة والعرف العام والشرع؛ إذ لا يُطلق على

(١) «م»: (مساوي).

(٢) «م»: (فقلت).

(٣) «م»: (أن يكون).

(٤) «م» بدون: (و).

(٥) «ب + م»: (بالصورة).

(٦) «م»: (وهذا أي).

(٧) «م» بدون: (أيضا).

(٨) «ج» بدون: (استعمال).

الجاهل جهلاً مركباً إنه عالم في شيء [من استعمالات اللغة والعرف والشرع^(١)]، وكذا لا يطلق العالم في شيء^(٢) منها على الظان والشاك والواهم، وأما «التقليد» فقد يطلق عليه اسم «العلم» مجازاً لا حقيقة، لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحهم^(٣)، بل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء، إلا أن رعاية [الموافقة في الأمور]^(٤) الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب.

وقيل: «العلم» أمر إضافي، وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم، فيتعدد «العلم» بتعدد «المعلومات»^(٥) لوجوب تغاير «النسبة» عند تغاير «المنسوب إليه». ويشكّل هذا التعريف للعلم بتعقل^(٦) الشيء نفسه^(٧)، فإن التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول، إذ لا بد للتعلق من شيئين^(٨).

والمختار في تعريف «العلم» أنه: صفة توجب لموصوفها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض، أي: لا يحتمل متعلق التمييز نقيض^(٩) ذلك التمييز. وخرج بقوله: [تمييزاً]: صفات لا توجب لموصوفها تمييزاً، كالشجاعة والسواد.

وخرج بقوله: [بين المعاني]: إدراكات الحواس الظاهرة، فإنها توجب تمييزاً

(١) كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع أعلمهم به. شرح المواقف. من هامش «م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٣) «ج + م»: (اصطلاحاتهم).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) كتعدد الإضافة بتعدد المضاف إليه. أصفهاني بشرح الطوالع. من هامش «م».

(٦) «م»: (بتعلق الشيء بنفسه).

(٧) هذه العبارة في «أ + ب + ج» هكذا: (... تعلق الشيء بنفسه).

(٨) ويمكن أن يجاب عنه بأن الأثنينية حاصلة بالاعتبار وإن لم يوجد بالذات. أصفهاني بشرح الطوالع. من هامش «م».

«م».

(٩) «م»: (بنقيض).

في الأمور «العينية»، لأن المراد من «المعاني» هو^(١) ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة.

وخرج بقوله: [لا يحتمل النقيض^(٢)]: الظنُّ والشكُّ والوهمُ، فإن متعلّق التمييز الحاصل فيها يحتمل^(٣) نقيضه بلا خفاء، وكذا خرج الجهلُ^(٤) «الركبُ» لاحتمال أن يطَّلَعَ في المستقبل صاحبه^(٥) على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو^(٦) السلب إلى نقيضه، وكذا خرج «التقليدُ» لأنه يزول بالتشكيك^(٧). ومحصّل هذا^(٨) التعريف أن «العلم» صفةٌ قائمةٌ بمحلٍّ متعلّقةٌ بشيء، توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كونَ المحلِّ مميّزاً للمتعلّق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلّق نقيض ذلك التمييز^(٩).

وهذا التعريف يتناول «التصديق اليقيني»، وهو ظاهر، و«التصور» أيضاً؛ إذ لا نقيض له، فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض.
قال «الخيالي»^(١٠):

(١) «ج» بدون: (هو).

(٢) «م»: (نقيض).

(٣) «أ + خ»: (فيما يحتمله)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٤) «خ + م»: (جهل). وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٥) «أ»: (أن يطَّلَعَ في صاحبه المستقبل).

(٦) «ج + م»: (و).

(٧) «أ»: (بالشك).

(٨) «م» بدون: (هذا).

(٩) «أ + ج»: (التمييز).

(١٠) العلامة المحقق أحمد الخيالي: [٨٢٩هـ/١٤٢٥م - ٨٦٢هـ/١٤٥٨م]: [من كبار محققي الأشاعرة المتأخرين]: العالم العامل الكامل الفاضل المولى شمس الدين أحمد بن موسى، الشهير بـ[الخيالي]، كان - رحمه الله - عالماً عاملاً فاضلاً تقيّاً زاهداً متورعاً، وكان أبوه قاضياً قرأ عنده بعض العلوم، ثم وصل إلى خدمة المولى خضر بك جلبي، وهو مدرس بسلطانية بروسة، وصار معيداً لدرسه، ثم صار مدرّساً ببعض المدارس، ثم انتقل إلى مدرسة «قلبة» وكان له كل يوم ثلاثون درهماً وكان المولى ابن الحاج حسن في ذلك الوقت قاضياً بمدينة «كليبولي» فأخذ له الوزير محمود

باشا من السلطان محمد خان مرادية بروسه فحسده المولى الخيالي على ذلك وكتب إلى الوزير محمود باشا كتابا وأرسله إليه وأورد فيه هذين البيتين لنفسه:

أعجوبة في آخر الأيام تبديك صحة طفرة النظام
فساد آراء الحكيم لأنها في الآن قطع مسافة الأعوام

ولما قرأ الوزير محمود باشا هذين البيتين قال: إن المولى لا يعرف هذا الرجل وهو مستحق لذلك، ثم إن المولى تاج الدين المشتهر بـ[ابن الخطيب] لما توفي بـ(أزنيق) وهو مدرس بها عرضه الوزير محمود باشا فتأسف عليه السلطان محمد خان تأسفا عظيما ثم قال للوزير [المزبور]: اطلب مكانه رجلا فاضلا شابا مهتما بالاشتغال فتبادر ذهن الوزير إلى [الخيالي] لكن لم يتكلم في ذلك المجلس، ثم عرض المولى [الخيالي] في مجلس آخر فقال السلطان محمد خان: أليس هو الذي كتب الحواشي على «شرح العقائد» وذكر فيها اسمك، قال: نعم، هو ذلك، قال: أنه مستحق لذلك، فأعطاه المدرسة المذكورة، وعين له كل يوم مائة وثلاثين درهما، فلما جاء إلى قسطنطينية لم يقبل المدرسة لأنه قد تبها للحج فأبرم عليه الوزير محمود باشا فقال: إن أعطيتني وزارتك وأعطى السلطان سلطته لا أترك هذا السفر، فعرض الوزير محمود باشا على السلطان فقال: هلا أبرمت عليه؟ قال: أبرمت، وقال: إن أعطيتني وزارتك لا أترك هذا السفر ولم يذكر السلطان استحياء من السلاطين فحزن لذلك السلطان محمد خان وأمر أن يدرس معيده في تلك المدرسة إلى أن يرجع هو من الحجاز، ولما رجع من الحج صار مدرسا بها ولم يلبث إلا سنين قليلة حتى مات، وكانت سنه وقتئذ ثلاثة وثلاثين سنة، كان رحمه الله تعالى مشغلا بالعلم والعبادة لا ينفك عنها ساعة، وكان يأكل في كل يوم ليلة مرة واحدة ويكتفي بالأقل، وكان نحيفا في الغاية حتى روي أنه كان يخلق سبابة وإبهامه ويدخل فيها يده إلى أن ينتهي إلى عضده، وحكى المولى غياث الدين أي لازمه مقدار ستين قرأت عليه في بلدة «أزنيق» ولم أره فرح ولا ضحك، وكان دائم الصمت مشغلا بالعبادة وملاحظة دقائق العلوم، وكان لا يتكلم إلا عند مباحث العلوم، وقد اجتمع يوما مع المولى خواجه زاده في الجامع وباحث معه فغلب عليه فلما رجع إلى بيته قال له بعض الحاضرين: اليوم غلبت على خواجه زاده، فقال: إني ما زلت أضرب على رأس ابن صالح البخيل، وكان يلقب جد المولى خواجه زاده بذلك، قال الراوي: ما رأيت ضحكه إلا في هذه الساعة. يحكي أن المولى خواجه زاده ما نام على الفراش قط إلى أن مات المولى الخيالي خوفا منه لفضله، وقال بعد وفاته: أنا أستلقي بعد ذلك على ظهري. وكان الشيخ عبد الرحيم المرزيعوني خليفة الشيخ زين الدين الخاغي لقن المولى «الخيالي» كلمة الذكر بالجامع الجديد بـ«أدرنه» رأيته مكتوبا بخطه على ظهر بعض كتبه التي بخطه وهو كتاب «التلويح». وله من المصنفات: حواش على شرح العقائد النسفية، سلك فيها مسلك الإيجاز يمتحن به الأذكياء من الطلاب، وهي مقبولة بين الخواص، وشهرتها تغني عن مدحها. وحواش على أوائل حاشية التجريد، وله شرح لنظم العقائد لأستاذه المولى حضر بك، ولقد أجاد فيه وأحسن، ورأيت بخطه تفسير القاضي البيضاوي، وكتب على حواشيه كثيرا من أفكاره اللطيفة، طيب الله تعالى مهجعه ونور مضجعه. [الشقائق النعمانية ص ٨٥]. انظر [الفوائد البهية ص ٤٣]، و[كشف الظنون ١/ ٣٤٧]، و[الأعلام ١/ ٢٦٦].

ثم ^(١) التمييز ^(٢) في التصور ^(٣) الصورة، ومتعلّقه الماهية المتصورة، وفي التصديق الإثبات والنفي، ومتعلّقه ^(٤) الطرفان، انتهى. والمراد من «الطرفين»: الموضوع والمحمول.

واعلم أن «العلم» على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد «المعلومات»؛ إذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكررة تكثر ^(٥) الصفة، وهو ظاهر ^(٦).
واعلم ^(٧) أن أكثر ^(٨) ما ذكرته في هذا المبحث مأخوذ من شرح «المواقف».
هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بأن «العلم» هو: الصورة الحاصلة في العقل.

الأول: أن «الصور العقلية» تفارقها «الخارجية» في أن «الصورة الخارجية» ممتنعة الحلول في مادة أصغر منها، بخلاف «الصورة» ^(٩) العقلية. وأن «الخارجية» محسوسة في الخارج دون «العقلية»، إلى غير ذلك.

الثاني ^(١٠): أن الصورة العقلية «كلية»، لا على معنى أنها كلية في نفسها من حيث هي ^(١١) في العقل، فإنها بهذا الاعتبار «صورة جزئية» في «نفس جزئية»، بل على معنى

(١) قوله: [ثم التمييز في التصور]: وفيه نظر، فإن التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بأن الصورة العقلية التي هي الوجود الذهني، فالظاهر أن يقول: ثم التمييز في التصور النسبة لا الماهية المتصورة، وهي النسبة بين العالم والمعلوم. من هامش «خ + أ».

(٢) «أ + ب + ج»: (التمييز)..

(٣) «أ + ب + ج»: (والصورة).

(٤) قوله [الطرفان] فيه مسامحة، ومتعلّقه بين بين الحاصلة بين الطرفين. من هامش «أ».

(٥) «ج»: (كثرة).

(٦) «ب» بدون: (وهو ظاهر).

(٧) «ب» بدون: (واعلم). «ج»: (وأكثر ما ذكرته...).

(٨) «م» بدون: (أكثر).

(٩) «ج + م» بدون: (الصورة).

(١٠) «م»: (والثاني).

(١١) «م»: (هو).

أن المعلوم بها «كلي» — مثلاً — صورة الإنسان في العقل كلية^(١) لأن المعلوم^(٢) بها، وهو الإنسان، من حيث هو كلي، لأنه صالح لأن يكون مشتركاً بين كثيرين.
تتمة:

«العلم» قسماً:

الأول: إجمالي: وهو ما يتعلق بأمر متعدد شاملاً لها، و^(٣) هو مبدأ تفاصيل تلك الأمور، كما إذا علمت مسألة تفصيلاً، ثم غفلت عنها، فإذا سألك^(٤) عنها سائل، فإنه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسألة دفعةً من غير تفصيل. وحقيقته^(٥): حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل أجزاء الجواب. ودليل هذا العلم: أنك عالم بأنك قادر على الجواب، ولا شك أن علمك باقتدارك على الجواب يتضمن^(٦) علمك بحقيقة ذلك الجواب إجمالاً؛ لأن العلم بالإضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها.

والقسم الثاني: تفصيلي: وهو ما يتعلق بأعيان^(٧) كل واحد من الأمور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصوراً على حدة متميزاً بعضها عن البعض في العقل. و«العلم» أيضاً قسماً:

الأول: «فعلي»: وهو أن يكون [سبباً]^(٨) للوجود الخارجي، بأن تسبق^(٩)

(١) «م» بدون: (كلية).

(٢) «م»: (المعلوم).

(٣) «ج + م» بدون: (و).

(٤) «خ»: (سألك). «م»: (فإذا سألك سائل منها).

(٥) «ج»: (حقيقة حاله).

(٦) «ب»: (متضمن).

(٧) «م»: (باعتبار).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٩) «ج»: (يسبق).

صورة المعلوم إلى العالم، فتصير تلك الصورة العقلية سبباً لوجود المعلوم في الأعيان، كما إذا تصورت شكلاً ففعلته^(١).

والثاني: «انفعالي»: بأن تُستفاد الصورة العقلية من الموجود في الأعيان، كما إذا شاهدت شيئاً فتعقلته^(٢).

مسألة: قالت^(٣) الفلاسفة: للنفس الناطقة أربع مراتب في التعقل: المرتبة الأولى: أن تكون خالية عن جميع المعقولات، بل^(٤) مستعدة لها، وتُسمى هذه المرتبة: «العقل الهيولاني». قيل: وأكثر إطلاقه على النفس في هذه المرتبة، وكذا الحال في سائر المراتب.

والمرتبة الثانية: أن يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات، وتسمى هذه المرتبة: «العقل بالملكة». قيل: سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال إلى النظريات بسبب تعقل البديهيات التي يستحصل^(٥) بترتيبها^(٦) النظريات، وهذه المرتبة هي مناط التكليف عند الشيخ أبي الحسن الأشعري.

و^(٧) المرتبة الثالثة: أن يحصل لها المعقولات النظرية^(٨)، لكن لا يطالعها^(٩) بالفعل، بل صارت مخزونة عندها^(١٠) بحيث تستحضرها^(١١) متى شاءت بلا حاجة

(١) «م»: (مثلاً ففعلته).

(٢) «م»: (ففعقلته).

(٣) «م»: (قال).

(٤) «م» بدون: (بل).

(٥) «ج»: (تستحصل).

(٦) «م»: (بترتيبها).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «م»: (النظريات).

(٩) «ب»: (تطالعها). «م»: (تعاطلها).

(١٠) «أ + خ»: (عنده)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(١١) «أ + خ»: (يستحضرها)، وما أثبتناه من «ب + ج».

إلى كسب جديد، وذلك إنها يحصل إذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل^(١) لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار، وتسمى هذه المرتبة: «العقل بالفعل».

المرتبة الرابعة: كمال، وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا يغيب^(٢) [شيء]^(٣) عنها، وتسمى هذه المرتبة: «العقل المستفاد».

وهل يمكن حضور جميع المدركات بأسرها دفعة واحدة للإنسان وهو في جلاب بدنه أم: لا؟ فيه تردد. وقد جُوزَ ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة^(٤) عن العلائق البدنية.

قال في شرح «المواقف»: واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور، والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على حدة، ولا شبهة [حينئذ]^(٥) في وقوع العقل المستفاد للإنسان وهو في جلاب البدن، ويَبَيِّنُ البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة إلى بعض النظريات [حاصلة]^(٦) في مرتبة العقل الهولاني، وإلى بعضها في مرتبة العقل بالملكة، وإلى بعضها في مرتبة العقل المستفاد، وإلى بعضها في مرتبة^(٧) العقل بالفعل.

أقول: يُفهم من بيان ذلك البعض أن معنى كلام شارح «المواقف»: أن كل نظري يمكن أن يُعتبر فيه شيء من المراتب الأربع.

(١) «ب»: (تحصل).

(٢) «ج»: (تغيب).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م»: (المجردة).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «م» بدون: (العقل بالملكة، وإلى بعضها في مرتبة العقل المستفاد، وإلى بعضها في مرتبة).

ثم إنَّ «الكمال» من هذه المراتب هو العقل المستفاد، وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال، وهي المرتبة الرابعة، لكن الأوليان^(١) وسيلتان إلى تحصيل ذلك الكمال ابتداءً، والثالث وسيلة إلى استحضاره واسترداده^(٢) بعد غيوبته وزواله، كذا في شرح «المواقف»^(٣).

(١) «ج»: (الأولين).

(٢) «ب»: (استرداده واستحضاره).

(٣) «ب» بدون: (كذا في شرح المواقف).

المبحث الثالث

في القدرة والإرادة

«القدرة»: صفة^(١) تؤثر على وفق الإرادة. فخرج عنه «العلم» لعدم^(٢) تأثيره. وخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الإرادة كـ«الطبيعة». وقيل: «القدرة» ما هو مبدأ للأفعال المختلفة، والمراد بـ[المبدأ] هو: الفاعل المؤثر.

فالقوة الحيوانية: قدرة على التفسيرين، والقوة الفلكية التي هي مبدأ الحركة عند من يجعل الأفلاك ذات^(٣) شعور وإرادة: قدرة على التفسير الأول دون التفسير^(٤) الثاني؛ لأنها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة^(٥)، بل الحركة على نسق واحد، والقوة النباتية «قدرة» على التفسير الثاني؛ لأنها مبدأ الأفعال^(٦) المختلفة، كالتغذية والتنمية وتوليد المثل، وليست «بقدر» على التفسير الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة، والقوة العنصرية ليست بقدر [لا]^(٧) على الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة، ولا على الثاني لأنها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة، بل فعلها على نهج واحد.

و«القدرة» غير «المزاج»، لأن «المزاج»^(٨): كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة

(١) «أ»: (صفة) مكرر مرتين.

(٢) «أ»: (يعدم)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٣) «م»: (ذوات).

(٤) «ج» بدون: (التفسير).

(٥) «م»: (للأفاعيل المختلفة).

(٦) «م»: (لأنه مبدأ للأفعال).

(٧) «ج + م»: (ليست بقدر لا على الأول).

(٨) «ج» بدون: (لأن المزاج).

والرطوبة واليبوسة، فيكون من جنس هذه^(١) «الكيفيات الأربع»، فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات، وتأثير هذه الكيفيات^(٢) على نسق واحد ولا إرادة لها. قال في شرح «المواقف»: «العجز»: عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من^(٣) الأشاعرة وجهور المعتزلة خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه، أي: العجز، عدم القدرة.

وذكر «الأصفهاني» أن «القدرة» هي القوة المنبثة^(٤) في العَصْلَة، و«العَصْلَة»^(٥) - بالفتحات - كل عصبية معها لحم غليظة^(٦).

ويدل على مغايرة «القدرة» لسائر المبادئ^(٧) كون الإنسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الأعضاء، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا يريد. قال الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه: إن القدرة الحادثة مع الفعل، أي: أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله فضلاً عن تعلقها به.

وقال أيضاً - بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله -: أنها، أي: القدرة، لا تتعلق بالضدين، وإلا لزم اجتماعهما^(٨)؛ لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة، بل قال: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً، سواء كانا: متضادين أو متماثلين أو

(١) «أ» بدون: (هذه) ..

(٢) «م» بدون: (وتأثير هذه الكيفيات).

(٣) «أ + خ»: (عن)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) أي المنتشرة. من هامش «م».

(٥) «م» بدون: (والعصلة).

(٦) «ب + م»: (غليظة).

(٧) في «ب» بدون همزة على الحرف الأخير.

(٨) «م»: (اجتماعها).

مختلفين، لا معاً، ولا على سبيل البدل^(١)؛ لأنها تحدث^(٢) مع المقدور، ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر، كذا في شرح «المواقف».

و«المصنف» حمل كلام «الشيخ» على أنه أراد بـ [القدرة]: القوة المستجمعة لشرائط التأثير، أي: لمجموع الأمور التي يترتب^(٣) عليها الأثر، ولهذا زعم «الشيخ» أن «القدرة» إنما هي مع الفعل ضرورة وجود الأثر^(٤) عند وجود العلة التامة، ومنع تعلقها بالضدين بل^(٥) الفعلين مطلقاً.

والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية^(٦)، قالوا: بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة، كذا في شرح «المواقف».

و«القوة» مبدأ الفعل مطلقاً، سواء كان الفعل مختلفاً أو غير مختلف، بشعور وإرادة، أو: لا، فتتناول^(٧) الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية. وقد يقال «القوة» لإمكان الشيء مجازاً.

و«الإرادة»:

قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه، والقائل بذلك كثير من المعتزلة.

وقيل: ليست «الإرادة» ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمى بـ «الداعية»، وأما «الإرادة» فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن، كما أن «الكراهة»

(١) بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر. شرح المواقف. من هامش «م».

(٢) «خ»: (يحدث).

(٣) «ب»: (ترتب) بتاء واحدة.

(٤) «أ»: (بالأثر)، وما أثبتناه من «ب».

(٥) «أ»: (الـ)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «أ»: (كعضلية). «م»: (الفعلية).

(٧) «أ + خ + م»: (فيتناول)، وما أثبتناه من «ج + ب».

نُفْرَةٌ تَتَّبِعُ اعْتِقَادَ الضَّرِّ أَوْ ظَنَّهُ.

والتعريف الثاني [هو]^(١) ما ذكره «المصنف»، واقتصر عليه، مع أنه لبعض المعتزلة، كما صرح به في شرح «المواقف» و«المقاصد».

وأما الإرادة عند «الأشاعرة»: فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. أقول: لم يذكر أن «الكراهة» عند الأشاعرة^(٢) ماذا؛ لأن «إرادة» الشيء هي «كراهة» ضده^(٣) بعينه عند الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه، [كما سيجيء].^(٤)

وأما «الميل» الذي يقوله المعتزلة، فنحن لا ننكره، لكن ذلك الميل [ليس]^(٥) بإرادة، كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة، وكما أن اعتقاد النفع والميل التابع له ليس بإرادتين، كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة، وإن كانت الإرادة^(٦) واقعة بسببهما^(٧) في الغالب، ألا ترى أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فإنه يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده^(٨) فيه، ولا على ميل يتبعه، أي: يتبع اعتقاد النفع^(٩)، بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة، هذا^(١٠) حاصل ما في شرح «المواقف».

وصرح شارح «المواقف» في المقصد «الثاني» من مقاصد الإرادة، أن «الإرادة»

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٢) «م»: (المعتزلة).

(٣) «ج»: (ضد).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٦) «م» بدون: (وإن كانت الإرادة).

(٧) «م» ك (بسببها).

(٨) «ج»: (يعتقد).

(٩) «ب + م» بدون: (أي: يتبع اعتقاد النفع).

(١٠) «م»: (وهذا).

عند الأشاعرة: مقارنة للفعل، أي: ليست بسابقة^(١) عليه. ويفهم منه أن «الإرادة» على تفسير المعتزلة سابق^(٢) على الفعل.

اعلم أن «الإرادة» و«الكراهة» مغايرتان^(٣) «للشهوة» التي هي شوق النفس إلى الأمور المستلذة، و«النفرة» التي هي دفع النفس [عن]^(٤) الأمور المؤلمة^(٥) وانقباضها؛ لأن «الإرادة» توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة، وأن الشهوة توجد في اللذات المحرمة بدون الإرادة عند الزاهد، وقد يجتمعان، فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة، إذ في الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة^(٦) للإرادة، وفي اللذات المحرمة توجد الكراهة من الزهاد بدون^(٧) النفرة الطبيعية، وقد يجتمعان في حرام منفور عنه. كل ذلك من شرح «المواقف».

أقول: المفهوم من كلامهم، أن الإرادة والكراهة اختياريتان، و^(٨) الشهوة والنفرة اضطراريتان.

وذكر في شرح «المواقف» أن الإرادة القديمة، وهي إرادة الله [تعالى]^(٩)، توجب المراد اتفاقاً من أهل الملة والفلاسفة إن تعلقت بفعل نفسه، وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى «الأمر» هو الإرادة، فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به، كما في العصاة.

(١) «أ»: (ليس بسابقة)، وفي «م»: (ليس بسابق)، والمثبت من «ب + ج».

(٢) «أ + ب + ج»: (سابقة).

(٣) «م»: (متغايرتان).

(٤) ما بين المعقوفين من «م».

(٥) «م»: (المؤلمة).

(٦) «ج»: (القابلة).

(٧) «ب»: (دون).

(٨) «م»: (ووالشهوة).

(٩) ما بين المعقوفين من «ب + م».

تتمة:

ذكر في شرح «المواقف»: أن إرادة الشيء عين كراهة ضده عند الشيخ الأشعري^(١) وكثير من أصحابه.

وردد هذا بأن الإنسان قد يريد شيئاً ولا يخطر ضده بباله فضلاً عن كراهته. ثم الذين ذهبوا إلى التغاير بين إرادة الشيء^(٢) وكراهة ضده^(٣) اتفقوا على أن إرادة الشيء لا يستلزم^(٤) كراهة ضده إذا لم يخطر الضد بالبال، وأما عند^(٥) حضور^(٦) الضد بالبال فاختلّفوا في أن إرادة الشيء هل^(٧) يستلزم^(٨) كراهة ضده المشعور به أم لا؟

فقال القاضي أبو بكر والإمام الغزالي^(٩): إن إرادة الشيء مع الشعور بضده

(١) «ج» بدون: (الأشعري).

(٢) «أ»: (شيء).

(٣) في «ب» مشدد الدال، وكذا فيما يأتي.

(٤) «ج + م»: (تستلزم).

(٥) «م» بدون: (عند).

(٦) «ج + م»: (خطور).

(٧) «م» بدون: (هل).

(٨) «أ + ب + ج»: (تستلزم).

(٩) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: [من كبار علماء أهل السنة (الأشاعرة)]: [٤٥٠هـ/١٠٨٥م - ٥٠٥هـ/١١١١م]: محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الإمام الجليل أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشنات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم، جرت الأئمة قبله بشأؤ ولم تقع منه بالغاية ولا وقف عند مطلب وراءه مطلب لأصحاب النهاية والبداية: (خلفت فلم أترك لنفسك ريبة *** وليس وراء الله للمرء مذهب) حتى أخجل من القرناء كل خصم، بلغ مبلغ السها وأخذ من نيران البدع كل ما لا تستطيع أيدي المجالدين مسها، كان رضي الله عنه ضرغاماً إلا أن الأسود تتضاءل بين يديه وتتوارى، ويدرا تماماً إلا أن هداه يشرق نهاراً، وبشرا من الخلق ولكنه الطود العظيم، وبعض الخلق لكل مثل ما بعض الحجر الدر التنظيم، جاء والناس إلى ردّ فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء وأفقر من الجذباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاذ مقاله، ويحمي حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله، حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات وما كانت إلا حديثاً مفترى، هذا مع ورع طوى عليه ضميره، وخلوة لم يتخذ فيها غير الطاعة سميره، وتجريد تراه به وقد توحّد في بحر التوحيد وباهى: (ألقى الصحيفة كي

يستلزم^(١) كون الضد مكروهاً عند ذلك المريد.

والظاهر عند صاحب «المواقف» عدم الاستلزام بناء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالسوية^(٢) إذا استوى نفعهما أو بترجيح^(٣) أحدهما إذا كان فيه [نفع]^(٤) راجح.

يخفف رحله *** والزاد حتى نعله ألقاها)، ترك الدنيا وراء ظهره وأقبل على الله يعامله في سره وجهه. ولد بطوس سنة خمسين وأربعمئة، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، فلما حضرته الوفاة وصّى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال له: إن لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما، فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما، وتعذر على الصوفي القيام بقوتها، فقال لهما: اعلمنا أني قد أنفقت عليكم ما كان لكما وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة كأنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهم. وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: [طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله.... ثم إن الغزالي قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصول والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد على مبطلتهم وإبطال دعواهم، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتابا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها، كذا نقل النقلة، وأنا لم أر له مصنفًا في أصول الدين بعد شدة الفحص إلا أن يكون قواعد العقائد وعقائد صغرى وأما كتاب مستقل على قاعدة المتكلمين فلم أره وسأعقد فصلا لأساء ما وقفت عليه من تصانيفه....

وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن ييسر من الأيام يستفرغه في تحصيله، ولا شك أنه سمع الأحاديث في الأيام الماضية واشتغل في آخر عمره بسماعها ولم تنفق له الرواية ولا ضرر فيما خلفه من الكتب المصنفة في الأصول والفروع وسائر الأنواع تخلد ذكره وتقرر عند المطالعين المستفيدين منها أنه لم يخلف مثله بعده مضى إلى رحمة الله تعالى يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمئة، ودفن بظاهر قصبة طابران. ذكر عدد مصنفاته: له في [المذهب]: الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة، وفي [سائر العلوم]: ...اه وذكر السبكي مصنفاته الأخرى. [الطبقات: ٦ / ٨٤]. وقد كتبت عن الغزالي العشرات من الأبحاث والدراسات ونخص بالذكر هنا البحث القيم لأستاذنا وشيخنا فضيلة سعيد عبد اللطيف فودة بعنوان: «موقف الإمام الغزالي من علم الكلام وتأملات كلامية في (المنقذ من الضلال)» فقد أودع فيه تحقيقات ومناقشات لحجة الإسلام الغزالي ولن كتب عنه.

(١) «أ + ب + ج»: (تستلزم).

(٢) «ج» (بالتسوية)

(٣) «أ»: (يترجح). «م»: (يرجح).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

واعترض عليه شارح «المواقف» بأن إرادة الضدين معاً إنما يتأتى^(١) إذا فُسرت الإرادة باعتقاد النفع و^(٢) ما يتبعه من الميل، وأما إذا فُسرت بصفة مخصصة^(٣) لأحد طرفي الفعل مقارنة له، كما هو رأي الأشاعرة فلا؛ لأن إرادة^(٤) الضدين يستلزم^(٥) اجتماعهما معاً.

و«الخلقُ»: مَلَكَةٌ يَصْدُرُ بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر. والفرق بينه وبين «القدرة» - مع أن «الخلق» صفة مؤثرة، كالقدرة - أن نسبة «القدرة» إلى الضدين على السواء، وإنما يتعين تأثيرها في أحد الضدين لتعلق الإرادة بذلك الضد، فهي تابعة للإرادة، بخلاف «الخلق» فإنه لا يصلح للضدين، بل لأحدهما فقط، كالحلم، فإنه يصلح للعفو و^(٦) لا يصلح للانتقام. و^(٧) «المحبة»^(٨): قيل: هي «الإرادة»، فمحبة الله تعالى لنا^(٩) إرادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأييد^(١٠)، ومحبتنا لله تعالى إرادتنا لطاعته^(١١) وامثال أوامره و [اجتناب]^(١٢) نواهيه.

وقد يقال: محبتنا لله [تعالى]^(١٣) سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال

(١) «أ»: (تتأني).

(٢) «م»: (أو).

(٣) «م»: (مخصصة).

(٤) «م»: (الإرادة).

(٥) «أ + ب + ج»: (تستلزم).

(٦) «م»: بدون: (يصلح للعفو و).

(٧) «م»: بدون: (و).

(٨) ويفهم من هذا البحث أن «المباح» ليس بمحبوب له تعالى لكنه مرضي. من هامش «أ».

(٩) «أ»: (هي إرادته).

(١٠) «أ»: (التأييد)، وما أثبتناه من «ب».

(١١) «م»: (لطاعتنا).

(١٢) ما بين المعقوفين من «م».

(١٣) ما بين المعقوفين من «م».

المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة القدس بلا فتور وقرار^(١).

و^(٢) أمّا محبتنا لغيره^(٣) تعالى، فكيفية تترتب على تخيل كماله فيه^(٤) تخيلاً مستمراً، وذلك الكمال: إما لذات^(٥) المحبوب، كما في محبة العاشق لمعشوقه^(٦). وإما منفعة حاصلة من المحبوب [للمحب]^(٧)، كما في محبة المنعم عليه لمنعمه. وإما مشاكلة المحبوب للمحب، كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه، كذا في شرح «المواقف»^(٨).

و«الرضا» عند المعتزلة، هو: الإرادة، فإذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريداً له أيضاً.

وعندنا، أن «الرضا»^(٩)، سواء كان من الله تعالى أو من^(١٠) العباد، هو ترك الاعتراض، فالكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضياً عنده لأنه يعترض عليه. و«العزم»: هو جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة

(١) «ب»: (فرار).

(٢) «أ» بدون: (و).

(٣) «م»: (بغيره).

(٤) «م»: (... على تخيل كمال تخيلاً ...).

(٥) «ب»: (لذة).

(٦) «م»: (المعشوق).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٨) «ب» بدون: (كذا في شرح «المواقف»).

(٩) «م»: (الرضا).

(١٠) «م» بدون: (من).

من الآراء العقلية والشهوات^(١) والنفرات النفسانية، فإن لم يترجَّح^(٢) أحد الطرفين حصل «التحيُّر»، وإن ترجَّح حصل «العزم».

وهذا الذي ذكر من أن «المحبة» هي^(٣) «الإرادة» عند البعض، وأن «الرضا» هو^(٤) «إرادة»^(٥) عند المعتزلة، وأن «العزم» جزم الإرادة بعد التردد، إنما يصح إذا فُسِّرَت الإرادة باعتقاد النفع أو ظنه أو بالميل التابع له، أما إذا فسرت بالصفة المخصصة، كما هي عند الأشاعرة، فلا يصح؛ لأن الصفة المخصصة قد يخصص^(٦) ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة المخصصة، كذا في شرح «المواقف».

يعني: أن «العزم» قد يكون سابقاً على «الفعل» و«الإرادة» بمعنى الصفة المخصصة ليس بسابق^(٧) على الفعل بل [يجب أن يكون]^(٨) مقارناً^(٩) له، كما سبق. قال في شرح «المواقف» في المقصد الثاني من مقاصد الإرادة: وأما الأشاعرة فلم يجعلوا^(١٠) «العزم» من قبيل «الإرادة»، بل أمراً مغايراً لها.

(١) قوله: [الشهوات]: لعلها عطف على «الدواعي» لأن المراد من «الدواعي»: الاعتقادات على ما سبق أن الاعتقاد يسمى بـ«الداعية»، فعطف «الشهوات» عليه من قبيل عطف المعلول على العلة. وأما قوله: [من الآراء العقلية] فلأن «الاعتقاد» إنما يكون لموجب على ما سبق نقلاً على السيد الشريف، تدبر. من هامش «خ + أ».

(٢) «م»: (فإذا لم يرجح).

(٣) «خ»: (هو)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٤) «خ»: (هي)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٥) «ب + ج»: (الإرادة).

هذه الفقرة في «م»: هكذا: وهذا الذي ذكر من أن «المحبة» هي «الإرادة» عند البعض، والرضا هي الإرادة عند المعتزلة، وأن «العزم» جزم الإرادة بعد التردد، إنما يصح إذا لم نفسر الإرادة بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه، أما إذا فسرناها بالصفة المخصصة، كما هي عند الأشاعرة، فلا يصح؛ لأن الصفة المخصصة قد يخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن يقارنه الصفة المخصصة، كذا في شرح «المواقف»...

(٦) «أ + ب + ج»: (تخصص).

(٧) «ب»: (سابق). «م»: (سابقاً).

(٨) ما بين المعقوفين من «م».

(٩) «خ + أ + ب + ج»: (مقارن)، وما أثبتناه من «م».

(١٠) «خ + م»: (يجعل).

المبحث الرابع

في اللذة والألم

هما بديهيا^(١) التصور، وقولهم: «اللذة»: إدراك الملائم، و«الألم»: إدراك المنافر، فيه نظر؟! فإننا نجد من أنفسنا عند الأكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة هي اللذة، ونعلم أيضاً أننا ندرك هذه الأشياء الملائمة^(٢)، ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الإدراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه.

وزعم محمد بن زكريا الطيب^(٣) أن «اللذة» ليست أمراً محققاً موجوداً في

(١) «خ»: (بديهتان).

(٢) «أ + ب + ج»: (الملائمة).

(٣) الحكيم الطبيب الرازي: [فيلسوف إسلامي]: [٢٥١هـ/ ٨٦٥م - ٣١٣هـ/ ٩٢٥م]: محمد بن زكريا، الأستاذ الفيلسوف، أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي الطبيب، صاحب التصانيف، من أذكى أهل زمانه، وكان كثير الأسفار، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى، وكان واسع المعرفة، مكياً على الاشتغال، مليح التأليف، وكان في بصره رطوبة لكثرة أكله الباقلي، ثم عمي. أخذ عن البلخي الفيلسوف، وكان إليه تدبير بيمارستان الري، ثم كان على بيمارستان بغداد في دولة المكتفي، بلغ الغاية في علوم الأول، نسأل الله العافية. وله كتاب: «الحاوي» ثلاثون مجلداً في الطب، وكتاب «الجامع»، وكتاب «الأعصاب». وكتاب «المنصوري» صنفه للملك منصور بن نوح الساماني. وقيل: إن أول اشتغاله كان بعد مضي أربعين سنة من عمره، ثم اشتغل على الطبيب أبي الحسن علي بن ربن الطبري، الذي كان مسيحياً، فأسلم، وصنف. وكان لابن زكريا عدة تلامذة، ومن تأليفه كتاب: «الطب الروحاني»، وكتاب: «إن للعبد خالفاً»، وكتاب: «المدخل إلى المنطق»، وكتاب: «هيئة العالم»، ومقالة في اللذة، وكتاب: «طبقات الأبصار»، وكتاب: «الكيمياء وأنها إلى الصحة أقرب»، وأشياء كثيرة. وقد كان في صباه مغنياً يجيد ضرب العود. توفي ببغداد سنة إحدى عشرة وثلاث مئة. [السير: ١٤ / ٣٥٤].

وهو من أعظم أطباء القرون الوسطى، وظل حجة في الطب حتى القرن السابع عشر الميلادي. ولد في «الري» قرب طهران سنة (٢٥١هـ)، ودرس بها العلوم، ويذكر ابن النديم (الفهرست: ص ٣٥٧) أنه درس الفلسفة على البلخي الذي عرف بالتطويف في البلاد. في سن الثلاثين انتقل إلى بغداد حيث طلب منه عضد الدولة بناء البيمارستان فيها وقصة اللحم في ذلك مشهورة، وكان الرازي أبقراطياً في الطب، وعلى مذهب جالينوس ومع ذلك قام بانتقادهما فألف «الشكوك على جالينوس» وهو مطبوع. أثرت أراؤه الفلسفية على البيئة الشيعية، وهاجمه كل من الفارابي وابن الهيثم وابن ميمون. عمي في آخر عمره. [مقدمة كتاب: رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت]. انظر:

لخارج، بل هو أمر عديمي، هو زوال الألم، وهو خطأ منه؛ لأن الإنسان قد يتلذذ بالنظر إلى ^(١) الوجه الحسن والوقوف ^(٢) على مسألة والعثور على مال فجأة ^(٣) بلا خطور سابق في هذه الصور.

[وفيات الأعيان ٢/٧٨، و[نكت الهميان ص ٢٤٩]، و[طبقات الأطباء ١/٣٠٩]، و[الأعلام ٦/١٣٠].

(١) «ج»: (في).

(٢) «م»: (والوقوف).

(٣) في اللسان (١٠/١٨٥): «فجأة»: هجم عليه من غير أن يشعر بها هـ.

المبحث الخامس

في الصحة والمرض

«الصحة»: حالٌ أو ملكة [بها]^(١) تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة.
وهذا التعريف يدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات وصحة النبات،
كذا في شرح «المواقف».
وذكر فيه أيضاً: إنما قال [حال] أو [ملكة]^(٢) ولم يكتف بذكر أحدهما تنبيهاً
على أن «الصحة» قد تكون «راسخة» وقد لا تكون.
ثم إن «المرض» خلاف «الصحة»، أي: حال أو ملكة بها تصدر^(٣) الأفعال عن
موضوعها^(٤) غير سليمة.
وأما سائر الكيفيات النفسانية، كالفرح والحزن، وأمثال ذلك فغنية عن البيان؛
لأن كل أحد يدرك بالضرورة حقائق^(٥) هذه الأمور ويميزها عن غيرها.

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) «أ»: (ملكة أو حال).

(٣) «خ»: (يصدر).

(٤) «م»: (موضوعها).

(٥) «أ + ب + ج»: (حقائق).

القسم الثالث: الكيفيات المختصة بالكميات^(١)

وأما القسم الثالث: فهو [الكيفيات المختصة بالكميات]، أي^(٢): التي تعرض

للكميات بالذات، وبواسطة الكميات تعرض لغيرها.

و«الكيفيات المختصة بالكميات» إما أن تكون^(٣) عارضة للكميات حال

كونها، أي: الكيفيات، غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير المختصة بالكميات، أو مركبة مع غيرها.

والأول: إما أن تكون^(٤) عارضة للكميات المتصلة، كالاستقامة والانحناء،

وهما عارضتان^(٥) للخط، وكالاستدارة، وهي كون السطح بحيث^(٦) يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى^(٧) جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه، كالشكل، وهو: هيئة إحاطة الحد أو المحدود^(٨) بالمقدار.

وإما أن تكون^(٩) عارضة^(١٠) للكميات المنفصلة، كالزوجية والفردية.

(١) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز بداية هذا القسم.

(٢) «م» بدون: (أي).

(٣) «م»: (يكون).

(٤) «خ»: (يكون).

(٥) «خ + أ»: (عارضتان).

(٦) «ب» بدون: (بحيث).

(٧) «ب»: (تساوى). «م»: (يساوي).

(٨) «م»: (المحدود).

(٩) «خ»: (يكون).

(١٠) «أ»: (عارضاً).

والثانية وهي: أن تكون^(١) الكيفيات عارضة للكميات مركبة^(٢) مع غيرها، كالحلقة^(٣) المركبة من الشكل واللون، أما «الشكل» فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا^(٤)، وأما «اللون» فهو من^(٥) الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم.

زيادة:

قال في شرح «المواقف» نقلاً عن المهندسين: الخط المستقيم خط يقع^(٦) النقطة [المفروضة]^(٧) فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض، والخط المستقيم إذا أثبت^(٨) أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد إلى موضعه الأول حصلت الدائرة، وهي سطح يحيط به خط [و]^(٩) في وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط المحيط متساوية، فتلك النقطة مركز الدائرة، وذلك الخط المحيط محيط الدائرة، والخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط أنصاف أقطار الدائرة، والخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطر الدائرة، وهو، أي: القطر، منصف للدائرة. واعلم أنه وقع في «المواقف» في تعريف الدائرة: شكل يحيط [به]^(١٠)... اهـ^(١١)،

(١) «خ + أ + ب + ج»: (يكون).

(٢) «م» بدون: (مركبة).

(٣) «م»: (الحلقة).

(٤) «م»: (هذا).

(٥) «م» بدون: (من).

(٦) «أ + ب + ج»: (تقع).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «أ + ب + ج»: (ثبت).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١١) «أ + ب + ج»: (الخ).

والمراد منه: سطح شكل^(١) يحيط... الخ^(٢)، فذكرت لفظ (سطح) بدل (شكل)، ولما كان كل سطح مشكلاً البتة^(٣) تركت لفظ المشكل^(٤)، وإنما قلت: كل سطح مشكل^(٥)؛ لأن كل سطح محاط بخط أو أكثر، والهيئة الحاصلة من تلك الإحاطة هي^(٦) الشكل.

ثم إذا أثبت^(٧) قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى موضعه الأول حصلت «الكرة»، وهي: جسم يحيط^(٨) به سطح، في وسط ذلك الجسم^(٩) نقطة، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك^(١٠) السطح متساوية، فتلك النقطة مركز الكرة^(١١)، وذلك السطح محيط الكرة، وتلك الخطوط أنصاف أقطارها، والخط المستقيم الواصل من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها، وإذا أثبت أحد أضلاع سطح متوازي الأضلاع أدير^(١٢) ذلك السطح حصل الإسطوانة المستديرة، وهي: جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما^(١٣) قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير.

(١) «م»: (مشكل).

(٢) «م»: (أه).

(٣) يجوز في همزتها القطع «البتة»، والوصل «البتة».

(٤) هي هكذا في المطبوع بالميم، وكذا في «ب».

(٥) هي هكذا في المطبوع بالميم، ولعلها بدون ميم.

(٦) «م»: (هو).

(٧) «م»: (ثبت).

(٨) «ب + م»: (يحيط).

(٩) «م» بدون: (الجسم).

(١٠) «أ» بدون: (ذلك).

(١١) «ب»: (الدائرة).

(١٢) «أ»: (فأدير).

(١٣) «م» بدون: (هما).

القسم الرابع: الكيفيات الاستعدادية^(١)


وأما القسم الرابع: فهي^(٢) [الكيفيات الاستعدادية]: وهي إما استعداد نحو اللاقبول، كالصلابة، وهي تسمى: «قوة»، وإما استعداد نحو القبول والانفعال، كاللين، وهي^(٣) تسمى: «ضعفاً» و«لا قوة»^(٤).

(١) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز بداية هذا القسم.

(٢) «م»: (فهو).


(٣) «م»: (وهو).

(٤) «ب»: (اللاقبول).



الفصل الرابع

في الأعراض النسبية



المبحث الأول

في هلية^(١) الأعراض النسبية

أي: وجودها.

اعلم أن «الأعراض النسبية» سبعة: الأين، والمتى، والإضافة، والملك، والوضع، والفعل، والانفعال.

وأما «الكم» و«الكيف» فهما^(٢) عرضان غير نسبين. وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأعراض النسبية إلا الأين.

المبحث الثاني

في الأين

وسماه المتكلمون بـ«الكون»، وهو: الحصول في الحيز.

و«الكون» عندهم جنس تحته أربعة أنواع: السكون، والحركة، والافتراق، والاجتماع.

لأن حصول الجوهر في الحيز^(٣) إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو: لا. والثاني: قسمان: لأن حصوله في الحيز إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فـ«سكون»، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فـ«حركة». فـ«السكون»: حصول ثان في حيز أول، و«الحركة» حصول أول في حيز ثان. فحصول الجسم في

(١) «ب»: (هيئة).

(٢) «خ»: (فهو).

(٣) «ج»: (لأن الحصول في الحيز).

الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا سكون، لخروج ذلك الحصول عن حدّ الحركة والسكون.

وأما الأول، وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر، أي: ينسب الجوهر الحاصل في الحيز إلى جوهر آخر:

فإن كان بين [هذا]^(١) الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب إليه فضاء يسع جوهرًا آخر فهو، أي: حصول هذا الجوهر في الحيز، «افتراق». وإن لم يكن بينهما فضاء يسع جوهرًا آخر فهو «اجتماع»، كذا في شرح «المواقف».

و«الحركة» عند الفلاسفة هي: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريب. وقولهم: [على سبيل التدريب]: احتراز^(٢) عن الخروج دفعة واحدة، فإنهم يسمونه «كوناً وفساداً»^(٣)، ولا يسمونه حركة، كانهقلاب الماء هواءً، فحصول الصورة: الهوائية كونٌ، وانتفاء الصورة المائية: فسادٌ.

وأما «السكون» عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فالمجردات^(٤) غير متحركة ولا ساكنة؛ إذ ليس من^(٥) شأنها الحركة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وقيل: السكون هو: استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع^(٦) فيها الحركة، فالتقابل [بينهما تقابل]^(٧) التضاد.

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) «أ»: (احترازاً)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٣) «ب» بدون: (فساداً).

(٤) قوله: [فالمجردات] كالعقول والنفوس الفلكية على مذهب الفلاسفة. وقوله: [غير متحركة ولا ساكنة] لعدم تحيزها وعدم تبدلها. من هامش «أ».

(٥) «أ + ج» بدون (من).

(٦) «خ + م»: (يقع)، وكذا فيما يأتي.

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

ثم [إن] ^(١) «الحركة» عندهم باعتبار مقولة تقع فيها الحركة أربعة أقسام:
ومعنى: [الحركة في المقولة]: أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة إلى نوع
آخر منها، أو من صنف إلى صنف آخر منها، أو من فرد إلى فرد آخر منها.
القسم الأول: الحركة في الكم:

ك«التخلخل» و«التكاثف»: والأول: ازدياد مقدار الجسم من غير ضم إليه،
والثاني: انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه.

وك«النمو»: وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويدخله في جميع الأقطار،
بخلاف «السمن»، فإنه على ما قيل ليس في جميع الأقطار، إذ لا يزداد به في الطول.
وك«الذبول»: وهو عكس «النمو»، فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما
ينفصل عنه في جميع الأقطار، بخلاف «الهزال»، فإنه ليس في جميع الأقطار؛ إذ لا
ينقص [به] ^(٢) في الطول، فهو عكس السمن، كذا يفهم من شرح «المواقف» ^(٣).

القسم الثاني: الحركة في الكيف:

كاسوداد العنب وتسخن الماء، وتسمى بحسب الاصطلاح: «استحالة».

القسم الثالث: الحركة في الوضع:

بأن يتبدل ^(٤) وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج، كحركة الفلك،
وتسمى: «حركة دورية».

القسم الرابع: الحركة في الأين:

كالحركة من مكان إلى مكان آخر، وتسمى: «نقلة».

قال في شرح «المواقف»: إن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها «الحركة الأينية»

(١) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٢) ما بين المعقوفين من «ب». «م»: (منه).

(٣) «ب» بدون: (كذا يفهم من شرح «المواقف»).

(٤) «ب» بتشديد الدال.

المسماة بـ «النقطة»، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً. وقد يطلق^(١) عندهم على «الوضعية» دون «الكمية» و«الكيفية»^(٢)، انتهى.

أقول: تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة الوضعية، فلعل^(٣) للحركة عندهم معنيين^(٤)، فتأمل.

ولا بد للحركة من قوة موجبة، أي: مبدأ موجب للحركة، وتلك القوة إن كانت مسببة^(٥) من^(٦) سبب خارجي^(٧) سميت تلك الحركة «قسرية»، وإلا فإن كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة «إرادية»^(٨)، وإن لم يكن لها شعور سميت «طبيعية»، وكل من الثلاث: سريعة وبطيئة. والبطؤ^(٩)، ليس لتخلخل^(١٠) السكّنات بل لممانعة المخروق، كالهواء في الحركة الطبيعية وممانعة الطبيعة، والمخروق في الحركة القسرية والإرادية.

ثم المشهور أنه لا بد وأن يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون، وهو مذهب أرسطو، ومذهب أفلاطون أنه لا يكون بينهما سكون.

اعلم أن المصنف ذكر في بحث الحركة مباحث آخر لكنها قليلة^(١١) الجدوى فلذلك تركتها.

(١) «أ + ب»: (تطلق).

(٢) «م» بدون: (والكيفية).

(٣) «ب»: (ولعل).

(٤) «أ»: (معين).

(٥) «أ + ب + ج»: (مسببة)، وهو ما أثبتناه، وفي «خ»: في الصلب: (سببية)، وفي هامش «خ»: (مسببية).

(٦) «ب + ج»: (عن).

(٧) «م»: (خارج).

(٨) «ب» بدون: (تلك الحركة).

(٩) «ب»: (البطء).

(١٠) «ب»: (لتخلل).

(١١) «خ»: (قليل)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

المبحث الثالث

في الإضافة

«المضاف» يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس إلى النسبة الأخرى [المعقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى]^(١)، وحاصلها «النسبة المتكررة»، كما في شرح «المواقف»، كالأبوة والبنوة، العارضتين للأب والابن، وهو، أي: الأمر النسبي^(٢): «المضاف الحقيقي».

قال بعض الأفاضل في وجه التسمية بـ«الحقيقي»: أن الإضافة بالحقيقة بين الأبوة والبنوة لا بين الأب والابن.

ويطلق «المضاف» أيضاً على «معروض النسبة»، كذات الأب، وهو المضاف «المشهوري» على ما في «المواقف»، وهو خارج عن المبحث^(٣)، لأنه ليس من قبيل الأعراض.

قال في شرح «المقاصد»: وما وقع في «المواقف» من أن النفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهوراً بخلاف المشهور، نعم، قد يطلق عليه لفظ المضاف، بمعنى: أنه شيء يعرض^(٤) له الإضافة على ما هو قانون اللغة، انتهى.

و[قد]^(٥) يطلق أيضاً على المجموع الحاصل من «المعروض» و«العارض»، كذات الأب مع وصف الأبوة، وهو المضاف «المشهوري».

(١) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

(٢) «ب» مشدد الحرف الأخير. وكذا في قوله: (الحقيقي).

(٣) «ج + ب + م»: (المبحث).

(٤) «أ + ب + ج»: (تعرض).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

و[أيضاً]^(١) قال في شرح «المواقف»: لفظ «الإضافة»، كلفظ «المضاف»، يطلق على ثلاثة معان أيضاً^(٢): العارض وحده، والمعروض وحده، والمجموع المركب منهما. ومن خواص الإضافة «التكافؤ»^(٣)، أي: التماثل في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج، فكلما وجد أحدهما في الذهن [أو في الخارج]^(٤) وجد الآخر فيه، وكلما عدم أحدهما في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه، كذا في شرح «المواقف». وقال «الأصفهاني»: إذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجوداً بالفعل، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة^(٥) فلا بد^(٦) وأن يكون الآخر موجوداً بالقوة، وهذه الخاصة^(٧) لا توجد^(٨) في الثاني، وهو القسم الأول من المضاف «المشهورى»، بل يخص^(٩) «الحقيقي» والثالث، كما يفهم من شرح «المواقف». ومن خواص «الإضافة» وجوب «الانعكاس»، ومعناه: أنه إذا أُخِذَتْ ذاتٌ واحدٍ من المضافين، ونُسب^(١٠) إلى الآخر من حيث كان الآخر مضافاً إليه، وجب أن تنعكس^(١١) هذه النسبة فتنسب الآخر إليه أيضاً، فكما أن الأب أب الابن كذلك الابن ابن الأب، والعبد عبد المولى، والمولى مولى العبد.

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٢) «ج» بدون: (أيضاً).

(٣) وحاصله التلازم في الوجود. من هامش «أ».

(٤) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + ج + م».

(٥) «م» بدون: (... بالفعل، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة...).

(٦) «ب»: مشدد الدال.

(٧) «م»: (هذا). قوله: [وهذه الخاصة] أي: التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج معاً لا توجد في

الثاني إذ لا تكافؤ فيه في الذهن بل في الخارج فقط. من هامش «ب».

(٨) «م»: (يوجد).

(٩) «ج»: (يخص).

(١٠) «ب»: (نسبت).

(١١) «م»: (ينعكس).

وإنما قلنا من حيث كان^(١) الآخر مضافاً إليه؛ لأنه إذا لم تُراع في الآخر هذه الحيشة لم يجب الانعكاس، فإنك إذا قلت: هذا أبٌ لإنسان^(٢)، لم يلزم أن هذا إنسانٌ لأب.

قال في شرح «المواقف»: والحاصل أن هذه الخاصة، أي: الانعكاس المذكور، إنما هي المضاف «المشهورى»، أعني: المعروض^(٣) المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه، كالأب والابن، والعالم والمعلوم، والعاشق والمعشوق. وأما المضاف «الحقيقي»، فلا نسبة^(٤) فيه حتى يتصور الانعكاس؛ إذ لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة^(٥)، انتهى^(٦).

وقال في شرح «المواقف»: وقد يصعب^(٧) رعاية قاعدة «الانعكاس» سيما إذا لم يكن له، أي: للمضاف من الجانب الآخر، اسم كذلك، كالجناح، فإنه اسم لأحد المتضايقين مأخوذ من إضافته، وهي الجناحية، وليس للمضاف الآخر، أعني: الطير، اسمٌ كذلك، فيقال: الجناح جناح الطير، ولا يقال: الطير طير الجناح، وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره، أي: المضاف^(٨) من الطرف الآخر، بلفظ دال^(٩) على النسبة، كذي الجناح، فإنه يجب الانعكاس حينئذ، انتهى^(١٠).

(١) «م»: (كون).

(٢) «ب»: (الإنسان).

(٣) «م»: (معروض).

(٤) لعل المراد من النسبة المنفية هنا «الإضافة» بحسب اللفظ بشهادة السوق وإلا فالمضاف الحقيقي كيف لا توجد فيه النسبة. من هامش «خ + أ».

(٥) الأبوة والبنوة مشددة الواو في «ب».

(٦) «أ»: (اه).

(٧) «أ + ب + ج»: (تصعب).

(٨) «ب»: (... فاعتبر المضاف ...).

(٩) «ب» مشدد الدال.

(١٠) «أ»: (اه).

ومن خواص «الإضافة» أنها، أي: الإضافة، إذا كانت «مطلقة» أو «محصلة»، أي: مقيدة في طرف^(١)، كان الطرف الآخر كذلك، مثلاً: الأبوة المطلقة بإزاء البنوة المطلقة، وأبوة هذا بإزاء بنوة هذا.

ثم إن من «الإضافة» ما يتوافق في الطرفين، بأن يكون كل واحد من المضافين^(٢) على صفة توافق صفة الآخر، مثل التماثل والتساوي، والأخوة^(٣) والجوار والقرب، ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل منهما^(٤) على صفة تخالف الآخر اختلافاً محدوداً، ككونه نصفاً و^(٥)ضعفاً، أو^(٦)اختلافاً غير محدود، ككونه زائداً أو ناقصاً. ثم إن^(٧)اتصاف الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلى صفة «حقيقية»، أي: موجودة من الجانبين، كالعاشق والمعشوق، أما في العاشق فهو إدراكه جمال المعشوق، وأما في المعشوق فهو الجمال.

وقد يحتاج إلى صفة «حقيقية» في أحد الجانبين دون الآخر، كالعلم والمعلوم، فإن العالم مضاف إلى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود، وقد لا يحتاج إلى صفة حقيقية في شيء منهما، كاليمين والشمال، فإنهما متضايقان^(٨) من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما. ثم إن «الإضافة» تعرض لجميع المقولات:

(١) «خ»: (طرفه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) أراد من المضاف الذات ومن الصفة العارض.

(٣) «م» بدون: (والأخوة).

(٤) «ج»: (كل واحد من المضافين).

(٥) «أ»: (أو).

(٦) «ب + ج»: (و).

(٧) «ب» بدون: (إن).

(٨) «أ»: (متضايقين).

أما العارض «للجوهر»، فكأبوة الأب، فإنها مضاف^(١) لبنوة الابن^(٢).

أما العارض «للأعراض»:

فالعارض «للكم»، ككبر المقدار الكبير، فإنه مضاف^(٣) لصغر المقدار الصغير،

كقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير.

والعارض «للكيف»، كالأحر^(٤) والأبرد، فإن الحرارة كيفية عرض لها الزيادة،

وهي «إضافة» تقتضي^(٥) كون الحرارة الأخرى مزيدة عليها، وكذا حال الأبرد.

والعارض «للمضاف»، كالأقرب والأبعد، ولعل معنى عروض الإضافة^(٦)

هنا أن قرب هذا لذلك وقرب ذاك لهذا مضافان، فعرض لكل منهما إضافة هي الزيادة

بالنسبة إلى قرب الثالث إليهما، فالمزيد عليه هو القرب الثالث إليهما، فالإضافة

العارضة - و^(٧) هي الزيادة - إنما تعتبر بالقياس إلى كون قرب الثالث مزيداً عليه، وقس

عليه الأبعد، وقس عليه بواقي الأعراض.

فرع: اعلم أن من أقسام المضاف: التقدم والتأخر.

قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه:

الأول: التقدم بالزمان: وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجمع^(٨)

[القبل]^(٩) فيها مع البعد، كتقدم الأب على الابن، وكتقدم بعض أجزاء الزمان على

(١) «أ»: (مضافة) «ب + ج»: (متضايقة).

(٢) «م» بدون: (أما العارض «للجوهر»، فكأبوة الأب، فإنها مضاف لبنوة الابن).

(٣) «ج»: (متضايقة). «م»: (تضائفة).

(٤) «ب»: مشدد الراء.

(٥) «م»: (يقتضي).

(٦) «أ»: (لإضافة)، وما أثبتناه من «ب».

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «ب»: (يجمع).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

بعض.

الثاني: التقدم بالذات، وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثراً فيه، كتقدم الجزء على الكل، وكتقدم الواحد على الاثنين.

الثالث^(١): التقدم بالعلية: وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله، كتقدم الشمس على ضوئها.

اعلم أنه قد فُسرَّ التقدُّمُ بـ«الطبع» في متن «هداية الحكمة»^(٢) من الفلسفة^(٣) بما فُسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه «شارحه».

وقال ذلك «الشارح»: المتقدم^(٤) بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير، أي: المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع.

وعند صاحب «المحاكمات»^(٥): أنه الفاعل مطلقاً، سواء كان مستقلاً بالتأثير

(١) «م»: (والثالث).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

هداية الحكمة: متن مشهور في الحكمة: [الفلسفة]، اعتنى به العلماء وكتبوا عليه الشروح والحواشي والتعليقات، وهو من تأليف الإمام المحقق، والفيلسوف المدقق، أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري: [٦٠٠هـ أو ٦٦٣هـ]، ومن أهم شروحه شرح العلامة زادة الهروي، يوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية برقم: (٤٤٤٩). انظر [كشف الظنون ٢/٢٠٢١].

(٣) قوله: (من الفلسفة) ليس في «ب». «م»: (في متن من متون الفلاسفة).

(٤) «ج»: (التقدم).

(٥) المحاكمات بين الإمام والنصير في شرح الإشارات: وهي عبارة عن حاشية للإمام الكبير والمحقق القدير محمد بن محمد أبو عبد الله قطب الدين الرازي المعروف بالقطب التختاني، أثنى العلوم العقلية وشارك في العلوم الشرعية، جالس العضد وأخذ عنه، دخل دمشق وأقام فيها حتى الوفاة (٧٦٦هـ)، قال السبكي في الطبقات أنه ممن لاقاه في دمشق سنة: (٧٦٣هـ) فوجدناه مبرزاً في العلوم. ومن كتبه: شرح الحاوي الصغير في أربع مجلدات، وحواش على الكشف، وله شرح المطالع وشرح الشمسية في المنطق، ورسالة في التصور والتصديق معروفة بالرسالة القطبية، ومنها حاشية «المحاكمات» على الإشارات وشرحها أيضاً. له ذُكر في طبقات السبكي، وطبقات الشافعية لابن شعبة، وطبقات الشافعية للأسنوي، وكذا لابن كثير، والسيوطي في بغية الوعاة. [هامش الفوائد البهية في تراجم الخفية ص ١٢٦]. هذا وما يجدر الإشارة إليه أن هذا نوع من العلوم والتأليفات عرفه المسلمون، أعني: «المحاكمات» وله صور، منها أن يقوم مؤلف بكتابة تعليق أو حاشية على كتاب ما ليحاكمه بمعيار النقد العلمي

أو: لا.

واعلم أن التقدم بـ«العلية» والتقدم بـ«الطبع» مشتركان^(١) في معنى واحد يسمى: «التقدم بالذات»، وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج.

وربما يقال للمعنى المشترك أيضاً تقدم بالطبع، ويختص التقدم^(٢) بالعلية باسم: «التقدم بالذات»، إلى هنا كلام ذلك «الشارح».

الرابع: التقدم بالرتبة: وهو أن يكون الترتيب معتبراً فيه، وسماه المصنف: «التقدم بالمكان»، وهو ما كان أقرب من مبدأ محدود.

و^(٣) «الرتبة»:

إما «حسية»، كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب بعد اعتبار مبدأ المحراب^(٤).

وإما «عقلية»، كتقدم الجنس على النوع بالنسبة إلى الجنس العالي [بعد اعتبار الجنس العالي]^(٥) [مبدأ]^(٦).

قال في شرح «المواقف»: ويختلف التقدم [الرتبي، أي: ^(٧)] يصير المتقدم متأخراً

المجرد، ومنها أن تحصل معارضة أو ردود بين عالمين من مذهب واحد أو من مذهبين أو مدرستين أو دينين أو فلسفتين ثم يعقد بعد ذلك محاكمات لها فينظر في أقوالهما وأدلتها ليعلم بعد ذلك المخطئ من المصيب، كالمحاكمات التي قام بها بعض العلماء بين حجة الإسلام الغزالي وبين الفيلسوف المعارض لأهل الشريعة ابن رشد، ومن هذا ما كتبه علاء الدين الطوسي: (ت: ٨٨٠هـ) في كتابه «الذخيرة» بأمر من السلطان محمد الفاتح في المحاكمة بين حجة أهل الشرع الغزالي وبين تابع الفلسفة الأرسطية ابن رشد. انظر: [كشف الظنون ١/ ٩٥ - ٢/ ١٦١٠].

(١) «ج»: (يشتركان)

(٢) مكررة هكذا (التقدم التقدم) في «أ».

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (بعد اعتبار المحراب مبدأ).

(٥) ما بين المعقوفتين ليس موجوداً في: «أ + م» لكن في «م»: (جنس العالي).

(٦) ما بين المعقوفتين من: «ب + ج + م».

(٧) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

والتأخر متقدماً، فإنك قد تبتديء من المحراب فيكون الصف الأول مقدماً على الصف الأخير، وقد تبتديء من الباب^(١) فينعكس الحال، وقس على ذلك الأجناس، فإنك إذا جعلت الجوهر مبدءاً كان الجسم مقدماً على الحيوان، وإن جعلت الإنسان مبدءاً فبالعكس.

الخامس: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.
والحصر استقرائي.

(١) «م»: (وإن بدأت من الباب).

الباب الثالث

في الجوهر

قال في شرح «المواقف»: الجوهر: ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة، وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين، انتهى.

قال الفلاسفة: الجوهر منحصر في خمسة: الهيولى، والصورة الجسمية^(١)، والنوعية، والجسم، والنفس، والعقل.

وذلك لأن «الجوهر»، إما أن يكون محلاً لجوهر آخر، وهو «الهيولى»، أو حالاً في جوهر آخر، وهو «الصورة»، أو مركباً منهما، وهو «الجسم»، أو: لا يكون محلاً ولا حالاً ولا مركباً منهما، وهو «المفارق»، و«المفارق» إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك، فهو «النفس»، وإلا فهو «العقل».

وقال في شرح «المواقف»: وهذا التقسيم الذي ذكره مبني على نفي الجوهر الفرد، إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما، بل هناك جسم مركب من جواهر فردة.

وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم تقسيمهم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرراً، وهو ممنوع، فإن الظاهر أن الحال في غيره يكون عرضاً قائماً به، فلا يثبت جوهر حال، وهو الصورة، وما لا يتركب من حال ومحل جوهرين، ولا جوهر [هو]^(٢) محل لجوهر آخر، انتهى^(٣)

وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز: إما أن يقبل القسمة، سواء كان في جهة واحدة أو أكثر، فهو: «الجسم»، أو لا يقبل القسمة، وهو: «الجوهر الفرد»، وهذا عند «الأشاعرة»، فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين، وإن

(١) «ج»: (الجسمانية).

(٢) ما بين المعقوفين من «م».

(٣) «أ + ج»: (اهـ).

أقل ما^(١) يتركب الجسم منه جوهران فردان.

وأما عند المعتزلة، إن لم يقبل «الجوهر» القسمة، فهو «الجوهر الفرد»، وإن قبل القسمة في جهة فقط، فهو «الخط»، وإن قبل القسمة في جهتين، فهو «السطح»، وإن قبل القسمة^(٢) في ثلاث جهات^(٣)، فهو «الجسم»، فلا بد للجسم عندهم من الأبعاد الثلاثة.

ثم اختلفت^(٤) المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم، ويحصل^(٥) به الأبعاد الثلاثة، فقال النّظام: يتركب من أجزاء غير متناهية، وقال الجبائي^(٦): من ثمانية أجزاء، بأن يوضع جزآن، فيحصل الطول، ويوضع جزآن آخران على جنبيهما، فيحصل العرض، ويوضع أربعة أخرى فوق الأربعة الأولى، فيحصل العمق. وقال

(١) «م»: (وإنما يتركب).

(٢) في «ب»: (... وإن قبلها في ثلاث...).

(٣) «م»: (في الجهات الثلاث).

(٤) «م»: (اختلف).

(٥) «ب»: (تحصل).

(٦) الجبائي: [303هـ]: شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أبو علي، محمد بن عبد الوهاب البصري. مات بالبصرة سنة ثلاث وثلاث مئة. أخذ عن: أبي يعقوب الشحام، وعاش ثمانيا وستين سنة، ومات فخلفه ابنه العلامة أبو هاشم الجبائي، وأخذ عنه فن الكلام أيضا أبو الحسن الأشعري، ثم خلفه ونايذه وتسنى. وكان أبو علي على بدعته متوسعا في العلم، سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه. وكان يقف في أبي بكر وعلي: أيها أفضل؟.

وله كتاب: «الأصول»، و«النهي عن المنكر»، و«التعديل والتجوز»، و«الاجتهاد»، و«الأساء والصفات»، و«التفسير الكبير»، و«النقض على ابن الراوندي»، «الرد على ابن كلاب»، «الرد على المنجمين»، و«من يكفر ومن لا يكفر»، و«شرح الحديث»، وأشياء كثيرة.

قيل: سأل الأشعري أبا علي: ثلاثة أخوة، أحدهم تقي، والثاني كافر، والثالث مات صبيا؟ فقال: أما الأول ففي الجنة، والثاني ففي النار، والصبي فمن أهل السلامة. قال: فإن أراد أن يصعد إلى أخيه؟ قال: لا، لأنه يقال [له]: إن أخاك إنما وصل إلى هناك بعمله. قال: فإن قال الصغير: ما التقصير مني، فإنك ما أبقيتني، ولا أقدرتني على الطاعة. قال: يقول الله له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، ولا استحققت العذاب، فراعيت مصلحتك. قال: فلو قال الأخ الأكبر: يا رب كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي. و«الجبائي» نسبة إلى «جبي»: بلد أو كورة من عمل خوزستان، كما في معجم البلدان.

العلاف^(١): من ستة: بأن يُوضَعَ ثلاثة على ثلاثة.

والحق، أنه يحصل الجسم، ويتحصل^(٢) الأبعاد الثلاثة بأربعة أجزاء، بأن يوضع جزآن، ويوضع بجانب أحدهما جزء ثالث، ويوضع فوقه [رابع]^(٣)، أي: فوق الذي وضع بجانبه ثالث^(٤)، كذا يُفهم من سوق «المواقف».

و«الخط^(٥)» و«السطح» واسطتان عندهم بين «الجسم» و«الجوهر الفرد»، وداخلان في «الجسم» عندنا، والنزاع راجع إلى التسمية والاصطلاح، كل ما ذُكر من شرح «المواقف».

ثم اعلم أن مباحث الباب [الثالث]^(٦) منحصرة^(٧) في فصلين:

(١) «أ + خ»: (الفلاسفة). «ب + ج»: (العلاف)، وهذا ما أثبتناه.

(٢) «ب»: (تتحصل).

(٣) «أ»: (ويوضع جزء رابع فوقه). «ب + ج»: (ويوضع فوقه رابع). وما بين المعقوفين من «م».

(٤) «م»: (أي فوق الذي بجانب ثالث).

(٥) «ب + م»: (فالخط).

(٦) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٧) «خ + م»: (منحصرة). وما أثبتناه من بقية النسخ.

الفصل الأول



في الأجسام

المبحث الأول

في تعريف الجسم

وفي شرح «المواقف»: إنَّ لفظَ الجسمِ يُطلَقُ عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي

على معنيين:

أحدهما: يسمى جسماً «طبيعياً»، لأنه يُبحث عنه في «العلم الطبيعي»، منسوب إلى «الطبيعة» التي هي مبدأ الآثار، على زعمهم، أي: علة فاعلية لآثار أجسام كانت الطبيعة فيها، أي: في تلك الأجسام، وعرفوا «الجسم الطبيعي» بأنه: جوهر يمكن أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، ومعنى «الزاوية القائمة» أنه إذا قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له، أي للقائم، إلى أحد الطرفين أصلاً، حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان، فكل^(١) واحدة منهما زاوية قائمة [هكذا]^(٢): ، وأما إذا كان مائلاً إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى، وهي تسمى: «الزاوية^(٣) الحادة»، والأخرى كبرى، وهي تسمى: الزاوية المنفرجة هكذا ، و«الزاوية» على قول البعض: سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطأ واحداً، وفي «الزاوية» أقوالٌ آخرٌ ذكرها شارحُ «المواقف»^(٤).

وثاني المعنيين للفظ «الجسم» يسمى: «جسماً تعليمياً» إذ^(٥) يبحث عنه في العلوم التعليمية، أي: الرياضية، الباحثة عن أحوال «الكم المتصل» و«المنفصل»، منسوبة إلى

(١) «خ»: (كل).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + خ».

(٣) «م»: (زاوية).

(٤) «أ»: بدون هذين الرسمين.

(٥) «أ»: (إن)، وما بُتناه من «ب».

التعليم والرياضة، فإن الفلاسفة كانوا يبتدئون^(١) بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان؛ لأنها أسهل إدراكاً، وعرفوه بأنه: «كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة»^(٢).

ولو^(٣) أردنا أن نجمع معنى «الجسم» في تعريف واحد، قلنا^(٤) هو: القابل لفرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة^(٥) من غير ذكر لفظ الجوهر والكم. هذا الذي ذكرناه من تعريف «الجسم» وتعدد معناه، إنما هو عند الفلاسفة، وأما المتكلمون فعرفوه بأنه: المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة. وقالت المعتزلة، هو: الطويل العريض العميق، انتهى^(٦).

(١) «أ»: (يبتدئون).

(٢) «أ»: بدون: (القائمة).

(٣) «م»: (وإن).

(٤) «أ»: بدون: (قلنا).

(٥) والزوايا في الأبعاد الثلاثة المتقاطعة اثني عشر. من هامش «أ».

(٦) «ب» بدون (اهـ). «أ»: (اهـ)..

المبحث الثاني

في أجزاء الجسم

قال في شرح «المواقف»: الجسم: إما مركب من أجسام مختلفة الحقائق، كالحيوان، وإما بسيط، وهو ما لا يكون كذلك، كالماء، مثلاً.

ثم إن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أن «الجسم البسيط» منفصل في الحقيقة وإن كان متصلاً في الحس، مركب^(١) من أجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم أصلاً، لا قطعاً لصغرها، ولا كسراً لصلابتها، ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر، ولا فرضاً عقلياً.

قال الخيالي: أي: مطابقاً للواقع، وإلا فللعقل فرض كل شيء.

وقال بعض المتكلمين، وهو النظام، إن «الجسم البسيط»^(٢) مركب من أجزاء غير متناهية، وهو أيضاً يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الأجزاء للانقسام كما عرفت.

وذهب الفلاسفة إلى أن «الجسم البسيط» متصل في الواقع كما هو متصل عند^(٣) الحس، قابل لانقسامات لا نهاية لها.

(١) «م»: (...) وإن كان في الحس مركباً من أجزاء موجودة بالفعل صغار....

(٢) «ج»: (بسيط).

(٣) «ج»: (في).

وذهب محمد الشهرستاني^(١) إلى مذهب الفلاسفة، لكن قال: [إن]^(٢) «الجسم» قابل لانقسامات متناهية^(٣).

(١) الشهرستاني: [من كبار علماء أهل السنة (الأشاعرة)]: [٤٧٩هـ - ٥٤٩هـ]: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، المتكلم على مذهب الأشعري؛ كان إماماً مبرزاً فقيهاً تفقه على أحمد الخوافي، وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما، وبرع في الفقه، وقرأ [الكلام] على أبي القاسم الأنصاري وتفرّد فيه. وصنف كتباً منها: كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام»، و«كتاب الملل والنحل»، و«المناهج»، و«البيئات»، وكتاب «المضارعة»، و«تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام»، وكان كثير المحفوظ حسن المحاورة يعظ الناس، ودخل بغداد سنة عشر وخمسة وأقام بها ثلاث سنين، وظهر له قبول كثير عند العوام، وسمع الحديث من علي بن أحمد المديني بنيسابور ومن غيره، وكتب عنه الحافظ أبو سعد عبد الكريم السمعاني، وذكره في كتاب «الذيل». وكانت ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة بشهرستان، هكذا وجدته بخطي في مسودتين وما أدري من أين نقلته، وقال ابن السمعاني في كتاب الذيل: سألت عن مولده فقال: في سنة تسع وسبعين وأربعمائة وتوفي بها أيضاً في أواخر شعبان سنة ثمان وأربعين وخمسة، وقيل سنة تسع وأربعين، والأول أصح، رحمه الله تعالى. وشهرستان: لفظة عجمية وهي مركبة، فمعنى «شهر» مدينة، ومعنى «الأستان» الناحية، فكانه قال: مدينة الناحية - ذكر ذلك كله أبو عبد الله ياقوت الحموي في كتابه الذي سماه «المشارك وضعاً المختلف صعباً» وفي بعضه زيادة على ما ذكره ياقوت. [وفيات الأعيان: ٢٧٣/٤].

قال في السير: أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف. برع في الفقه على الإمام أحمد الخوافي الشافعي، وقرأ الأصول على أبي نصر بن القشيري، وعلى أبي القاسم الأنصاري.... اهـ ثم قال ناقلاً عن السمعاني: غير أنه كان متمهاً بالميل إلى أهل القلاص والدعوة إليهم، والنصرة لطاماتهم. وقال في «التحير»: هو من أهل شهرستان، كان إماماً أصولياً، عارفاً بالأدب وبالعلوم المهجورة. قال: وهو متهم بالإلحاد، غال في التشيع. وقال ابن أرسلان في «تاريخ خوارزم»: عالم كيس متفتن، ولولا ميله إلى أهل الإلحاد وتجنّبه في الاعتقاد، لكان هو الإمام، وكثيراً ما كنا نتعجب من وفور فضله كيف مال إلى شيء لا أصل له؟! نعوذ بالله من الخذلان، وليس ذلك إلا لإعراضه عن علم الشرع، واشتغاله بظلمات الفلسفة، وقد كانت بيننا محاورات، فكيف يبالغ في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم، حضرت وعظه مرات، فلم يكن في ذلك قال الله ولا قال رسوله، سأله يوماً سائل، فقال: سائر العلماء يذكرون في مجالسهم المسائل الشرعية، ويحيون عنها بقول أبي حنيفة والشافعي، وأنت لا تفعل ذلك؟! فقال: مثلي ومثلكم كمثل بني إسرائيل يأتيهم المن والسلوى، فسألوا الثوم والبصل... إلى أن قال ابن أرسلان: مات بشهرستان سنة تسع وأربعين وخمس مئة. قال: وقد حج سنة عشر وخمس مئة، ووعظ ببغداد. اهـ قلت: وموقف الإمام الذهبي من علماء أهل السنة معروف سببه، وقد نبه الإمام السبكي في أكثر من موضع في طبقاته الكبرى على استنقاص الإمام الذهبي من قدر علماء أهل السنة في تراجمه المختلفة.

(٢) ما بين المعقوفين من «ج».

(٣) «م» بدون: (وذهب محمد الشهرستاني.... متناهية).

وذهب ذي مقراطيس^(١) من الفلاسفة إلى أن «الجسم البسيط» مركب من أجزاء صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض.

أقول: النزاع إنما وقع في «الجسم البسيط» كما صرح به شارح «المواقف»، ولعل وجهه أن «الجسم المركب»، كالحیوان، له أجزاء [وإن]^(٢) كان الجسم المركب بها جسماً مركباً، وهي البسائط الأربعة.

وفي «البسائط» اختلافات سمعتها، والمتبادر من أجزاء المركب البسائط الأربعة، وهي متناهية وموجودة بالفعل بلا شك، كما صرح به شارح «المواقف»، فليس فيه نزاع، نعم، إن أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضاً بالواسطة، فلو أُريدَ من أجزاء المركب أجزاء البسائط التي فيه، لكان محلاً للنزاع.

ثم إن الفلاسفة لما قالوا: [إنَّ الجسمَ البسيطَ متصلٌ في نفسه قابلٌ للانقسام]، قالوا: إن القابل للانقسام ليس الاتصال؛ لأنه يعدم عند الانقسام، والقابل يجب أن يبقى مع المقبول، فتعين أن القابل للانقسام شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال، ويبقى معهما، ويسمى ذلك الشيء: «هيولى» و«مادة»، وثمة «جوهر» ممتدٌ في الجهات^(٣)، متصل في نفسه، وهي «الصورة الجسمية».

ثم قالوا^(٤): إن «الصورة» لا تنفك عن «الهيولى»^(٥)، ولا تنفك الهيولى عن

(١) «ب»: (ذومقراطيس).

ديمقريطيس: وهو من الحكماء المعتبرين في زمان بهم بن اسفنديار، وهو وبقرط كانا في زمان واحد قبل أفلاطون، وله آراء في الفلسفة؛ وخصوصاً في مبادئ الكون والفساد. وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي؛ وما أنصف. قال ديمقريطيس... اهـ ذكر الشهرستاني هنا ما أثر عنه من أقوال فالتراجع ثمة. [الملل والنحل للشهرستاني].

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «م» بدون: (الجهات).

(٤) «ج» بدون: (قالوا). «م»: (أقول).

(٥) الهيولى في اللغة القطن وهو يشبه به. من هامش «خ + أ».

الصورة، فإذا قُطعتَ جسماً قطعتين، فقد عُدت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان، والمادة باقية في الحالتين.

ثم إن الفلاسفة أثبتوا للجسم «صورة» أخرى كان الجسم بها نوعاً من الأنواع، وسموها: «صورة نوعية»، وهي الصورة: المائية^(٦) والهوائية والنارية والأرضية، فإذا انقلب الماء هواءً انعدمت «الصورة النوعية»، وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولي، وإنما أثبتوا الصورة النوعية ليجعلوها مبدأ لآثار الأجسام واختصاصها بالأمكنة والأوضاع الطبيعية؛ إذ لو كانت هذه الأشياء للصورة الجسمية لا شتركت الأجسام كلها فيها.

اعلم أن الأشياء كلها مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة، وأن ما اخترعه الفلاسفة من العقول العشرة والنفوس الفلكية والصورة النوعية وأمثال ذلك من الأباطيل، مجرد أسماء واصطلاحات ابتدعوها، ولا برهان لهم عليها^(٧).

(٦) وهو جوهر بسيط عندهم كما صرح به في «التعريفات». من هامش «خ + أ».

(٧) من قوله: (اعلم) إلى قوله: (عليها) ليس موجوداً في «ج».

المبحث الثالث

في أقسام الجسم

قال الفلاسفة: الأجسام إما «مركبات»^(١) من أجسام مختلفة الطبائع، وتسمى «المواليد»، وهي^(٢): المعادن والنباتات والحيوانات، وإما «بسائط»، والبسائط تنقسم إلى: «فلكيات» و«عناصر»، والأول: «أفلاك» و«كواكب»، والأفلاك الثابتة بالأرصاد تسعة، يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي، وواحد منهما غير مكوكب، يحيط بالثمانية الباقية، ويحرك كلها بالحركة اليومية، وهو (الفلك الأعظم والفلك الأطلس).

والجسم المحيط بسائر الأجسام ومحدد الجهات، وهو المسمى في الشرع بـ«العرش» المجيد، وتحت «فلك الثوابت»^(٣)، ويسمى بـ«فلك البروج» أيضا، وهو المسمى في الشرع بـ«الكرسي»^(٤)، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ثم فلك المريخ، ثم فلك الشمس، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر. ثم إن «الأفلاك» عندهم متحركة بالاستدارة، وشفافة، أي: لا لون لها، فلا تحجب الأبصار عن رؤية ما ورائها.

(١) «م»: (مركبة).

(٢) «خ»: (وهو).

(٣) قوله: [فلك الثوابت]، ومعنى ثبوتها أنها لا تتحرك في البروج، وأما الحركة بين المشرق والمغرب فهي ثابتة لكل كوكب سوي القطبين. من هامش «خ + أ».

(٤) ما بين القوسين في «م» هكذا: (الفلك الأعظم، وهو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد والفلك الأطلس. وتحت فلك الثوابت، وهو الجسم المحيط بسائر الأجسام ومحدد الجهات، وهو المسمى في الشرع بالكرسي).

وزعم الفلاسفة^(١) أيضاً، أن «الأفلاك» لا حارة ولا باردة، ولا خفيفة ولا ثقيلة، ولا رطبة ولا يابسة، ولا قابلة للحركة الكمية، كالتخلخل والتكاثف^(٢).

ثم إن الفلاسفة حكموا بأن أفلاك الكواكب السبعة أفلاك كلية تشتمل على أفلاك جزئية يتركب منها الأفلاك الكلية، فقالوا: إن للشمس فلكين، ولكل من القمر والعطارد^(٣) أربعة أفلاك، ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة أفلاك، فإذا ضُمَّ فلك البروج والفلك الأعظم يصير المجموع أربعة وعشرين فلكاً، ومن أراد التفصيل فليطلبه في «المواقف» و«شرحه».

وأما «الكواكب» فهي عند الفلاسفة أجسام بسيطة مركوزة في الأفلاك، مضيئة بالذات، إلا القمر، فإنه يستفيد الضوء من الشمس^(٤)، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس.

ثم إن سبعة من الكواكب سيارة، كلٌّ في فلكٍ، على الترتيب الذي ذُكِرَ^(٥).
وأما «الثوابت»، فغير محصورة، وقد رُصِدَ منها ألفٌ ونيف وعشرون كوكباً، كلها في الفلك الثامن.

و«النَيْفُ» كـ [كَيْس]، وقد يُخَفَّفُ ما زَادَ على العَقْدِ إلى أن يبلغَ العَقْدُ الثاني. أصله: نَيْوْفٌ^(٦).

ثم قالوا: إن خسوف القمر حاصل عند حيلولة الأرض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس، وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس

(١) «ج»: (زعموا).

(٢) «م» هكذا: (...) للحركة الكمية كالتلج، والتخلخل والتكاثف.

(٣) «ج»: (عطارد).

(٤) «ج»: (فإن ضوءه مستفاد من الشمس).

(٥) «ج»: (المذكور).

(٦) «ج» بدون: (أصله نيوف).

في النهار بان يحول القمر بيننا وبين الشمس، [فلم نر ضوء الشمس]^(١) بل نرى لون القمر [المظلم]^(٢) في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوءها، وليس كذلك، فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس، كالحسوف في ذات القمر، ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس إلى قوم دون قوم، كذا في شرح «المواقف».

واعلم أن كل ما نُقِلَ من الفلاسفة^(٣) في «الأفلاك» و«الكواكب» غير معلوم يقيناً، وإن أدلتهم لم تسلم^(٤) من الاعتراضات، كما في شرح المواقف.

وأما «العناصر»، فأربعة: النار والهواء والماء والتراب، أي: [٥] الأرض. زعم الفلاسفة أن تحت فلك القمر كرة النار، وهو خفيف مطلق حار يابس، وتحت كرة النار كرة الهواء، وهو خفيف مضاف، أي: خفيف بالنسبة إلى الماء والأرض وإن كان النار أخف منه، وهو حار رطب، وتحت كرة الهواء الماء، وهو ثقيل مضاف، أي: ثقيل بالنسبة إلى النار والهواء وإن كان الأرض أثقل منه، وهو محيط بثلاثة أرباع الأرض، وكان حقه أن يحيط بالأرض ليكون كرة تامة، لكن لما حصل في بعض جوانبها تلالٌ وهادٌ بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع إلى الأغوار وانكشفت المواضع المرتفعة، وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأً للنباتات ومسكناً للحيوانات.

ويردُّ عليهم أن الأوضاع والاتصالات الفلكية لأي شيء اقتضى حصول التلال والوهاد في هذا الجانب دون الجانب الآخر مع أن الأرض بسيطة وأجزاءها متماثلة في الماهية عندهم.

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٣) «ج»: (كل ما نقل عنهم).

(٤) «خ»: (يسلم). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج».

والحق، أن كل ذلك بقدره الله تعالى واختياره، ولا مدخل للأوضاع والاتصالات، كذا في شرح «المواقف».

وتحت الماء كرة الأرض، وهو ثقل مطلق بارد يابس، ومحله وسط العالم بحيث ينطبق^(١) مركزه على مركز العالم.

ثم إن الفلاسفة [لما]^(٢) زعموا أن الأرض كرة في الحس وإن لم تكن كرة حقيقية أُورِدَ عليهم بأن الاختلاف الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع كرتها في الحقيقة؟! في الحقيقة؟!

فأجابوا عنه: بأنه^(٣) كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة، فلا يقدح في الكرة^(٤) الحسية، وأن منع الكرية الحقيقية لأن الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون^(٥) الخطوط المخرجة منها إلى السطح في جميع الجوانب متساوية.

قال في شرح «المواقف»: قد بين الفلاسفة أن الجبل إذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون^(٦) نسبة طولهِ إلى قطر الأرض كنسبة خمس سُبُع عرض شعيرة معتدلة إلى كرة قطرها ذراع^(٧)، وعلى هذا يكون^(٨) نسبة طول أعظم جبل على الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ كنسبة سُبُع عرض تلك الشعيرة إلى الذراع تقريباً، انتهى.

وقال في شرح «المواقف»: وما كان من العناصر ألطف فهو إلى الفلك أقرب،

(١) «ج»: (يطابق).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٣) «م» بدون: (بأنه).

(٤) «ج»: (الكرية).

(٥) «أ + ب + ج»: (تكون). «خ + م»: (يكون).

(٦) «ج»: (تكون).

(٧) «أ»: (زراع)، وما أثبتناه من «ب».

(٨) «خ»: (يكون).

وما كان أكثف فهو أبعد عن الفلك، انتهى.

فإن «اللطيف» يطلب جهة العلو، و«الكثيف» يطلب جهة السفلى^(١).

ثم إن «العناصر» بأسرها كائنة وفاسدة، لأن مياه بعض العيون ينقلب حجراً، فالفساد حيثئذ الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية، والحجر يجعله أصحاب الحيل ماء، والهواء الملاصق للإناء المبرد يصير قطراً، والماء المغلّى والشعلة يصيران هواء، والهواء يصير ناراً، كما في كور الحداد.

وأما «المرکبات»، كالمواليد الثلاثة، وهي: المعادن والنباتات والحيوانات، فإنها تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة، معدة لخلق^(٢) مختلفة. و«الأمزجة»، جمع «مزاج»: [وهو]^(٣) الكيفية [المتشابهة]^(٤) المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض، بأن يتصغر^(٥) أجزاء البسائط فيختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الآخر، فتحدث كيفية متوسطة.

(١) «م» بدون: (فإن اللطيف... السفلى).

(٢) جمع خلقه كفرق جمع فرقه. من هامش «أ».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج». «م»: (والمزاج).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (تصغر).

المبحث الرابع

في حدوث الأجسام

اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس^(١) على أن الأجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها.

و^(٢) دليل الحدوث: هو أن الأجسام كلها لا تخلو عن الحوادث، [وكل ما لا يخلو عن الحوادث]^(٣) فهو حادث.

يقال: جاء في «السفر الأول»، أي: الجزء الأول من التوراة، أن الله تعالى خلق جوهرًا، ثم نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه، فصارت ماء، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السموات، فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زيد، فخلق الأرض منه، ثم أرساها بالجبال.

وزعم أرسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا أن الأفلاك قديمة بموادها ومقاديرها وأشكالها سوى حركاتها، والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها، وصورها النوعية بجنسها.

ولعل معناه: أن «الصورة الجسمية» نوعٌ واحد قديم يتعاقب أشخاصها، وأن «الصورة النوعية» أنواعٌ أربعة: صورة الماء، وصورة النار، وصورة الهواء، وصورة الأرض، وبين هذه الصور الأربعة جنس^(٤) مشترك قديم يتعاقب أنواعها الأربعة.

(١) فصل الإمام الباقر في ذكر عقائد اليهود والنصارى في كتابه التمهيد (ص ٧٨)، و(ص ١٣٠)، وتكلم على المجوس (ص ٧٥). وانظر «المقدمات المرشدة في علم العقائد» لابن خير السبتي، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) والجنس المشترك بين الصور الأربعة إما مفهوم الصورة النوعية أو مفهوم مبدأ الآثار وغير ذلك. من هامش «أ».

وزعم الفلاسفة^(١) الذين كانوا قبل أرسطاطاليس، كسقراط^(٢) وغيره، أن

(١) «م» بدون: (الفلاسفة).

(٢) سقراط: بن سقر نيسقوس الحكيم، الفاضل، الزاهد: من أهل أثينية. وكان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وأرسالائوس، واقتصر من أصنافها على الإلهيات والأخلاقيات، واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق، وأعرض عن ملاذ الدنيا، واعتزل إلى الجبل، وأقام في غاربه. ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان؛ فثورا عليه الغاغة وأجأوا ملوكهم إلى قتله؛ فحبسه الملك، ثم سقاه السم. وقضيته معروفة.

قال سقراط: إن الباربي تعالى لم يزل هوية فقط؛ وهو جوهر فقط. وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف، والقول فيه: وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه وصفه، وحقيقته، وتسميته، وإدراكه؛ لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره، فهو المدرك حقاً، والواصف لكل شيء وصفاً، والمسمى لكل موجود اسماً؛ فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟! فترجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله، وهي أسماء وصفات؛ إلا أنها ليست من الأسماء الواقعة على الجوهر المخبرة عن حقيقته وذلك مثل قولنا: إله أي واضح كل شيء، وخالق أي مقدر كل شيء، وعزيز أي ممتنع أن يضام، وحكيم أي محكم أفعاله على النظام... وكذلك سائر الصفات. وقال: إن علمه، وقدرته، وجوده، وحكمته... بلا نهاية، ولا يبلغ العقل أن يصفها، ولو وصفها لكانت متناهية. فألزم عليه: إنك تقول: إنها بلا نهاية ولا غاية، وقد نرى الموجودات متناهية؛ فقال: إنها تنهاها بحسب احتمال القوابل، لا بحسب القدرة والحكمة والجود، ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية، فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب؛ بل لقصور في المادة. وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها وإن تناهت: ذاتاً، وصورة، وحيزاً، ومكاناً؛ إلا أنها لا تنهاى زماناً في آخرها إلا من نحو أولها، وإن لم يتصور بقاء شخص؛ فاقترضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنواع، وذلك بتجدد أمثالها؛ ليستحفظ الشخص ببقاء النوع، ويستبقي النوع بتجدد الأشخاص، فلا تبلغ القدرة إلى حد النهائية، ولا الحكمة تقف على غاية. ثم إن من مذهب سقراط: أن أخص ما يوصف به الباربي تعالى هو كونه: حياً، قيوماً؛ لأن: العلم، والقدرة، والجود، والحكمة: تدرج تحت كونه حياً؛ والحياة صفة جامعة للكل. والبقاء، والسرمد، والدوام، وحفظ النظام في العالم: تدرج تحت كونه قيوماً، والقيومية صفة جامعة للكل. وربما يقول: هو حي ناطق من جوهره أي من ذاته، وحياتنا ونطقنا لا من جوهرنا؛ ولهذا يتطرق إلى حياتنا ونطقنا العدم والدثور والفساد، ولا يتطرق إلى حياته ونطقه تعالى وتقدس. وحكى فلوطرخيس في المبادئ أنه قال: أصول الأشياء ثلاثة وهي: العلة الفاعلة، والعنصر، والصورة؛ فإله تعالى هو الفاعل، والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد، والصورة جوهر لا جسم. وقال: الطبيعة أمة للنفس، والنفس أمة للعقل، والعقل أمة للمبدع الأول؛ من أجل أن أول مبدع أبدعه المبدع الأول صورة العقل. وقال: المبدع لا غاية له ولا نهاية؛ وما ليس له نهاية ليس له شخص وصورة. وقال: اللانهاية في سائر الموجودات لو تحققت لكان لها صورة واقعة ووضع وترتيب، وما تحقق له صورة ووضع وترتيب: صار متناهياً؛ فالموجودات ليست بلا نهاية، والمبدع الأول ليس بذئ نهاية؛ ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية، كما يتخيله الخيال والوهم، بل لا يرتقي إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل؛ إذ ليس يحده، ولا من جهة الحس؛ فليس يحده. فهو ليس له نهاية؛ فليس له شخص وصورة خيالية وجودية حسية أو عقلية: تعالى وتقدس. ومن مذهب سقراط: أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود: إما متصلة بكلها، وإما متمايزة بذواتها وخواصها؛ فاتصلت بالأبدان استكمالاً واستدامة،

الأجسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها.
واعلم أن مقدمات دلائل من ادعى قَدَمَ الأجسام غير مسلمة.

المبحث الخامس

الأبعاد الموجودة^(١)

الأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات، سواء كانت تلك الأبعاد مقارنة للمادة الجسمية أو: لا، خلافاً للهند^(٢)، فإنهم ذهبوا إلى أن الأبعاد غير متناهية، وأن ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلى نهاية.

والأبدان قوابلها وآلاتها، فتبطل الأبدان، وترجع النفوس إلى كليتها. وعن هذا وكان يخوف بالملك الذي حبسه: أنه يريد قتله قال: إن سقراط في حب، والملك لا يقدر إلا على كسر الحب، فالحب يكسر، ويرجع الماء إلى البحر. ولسقراط أقاويل في مسائل الحكمة العلمية والعملية. ومما اختلف فيه فيثاغورس وسقراط: أن الحكمة قبل الحق، أم الحق قبل الحكمة؟ وأوضح القول فيه بأن الحق أعم من الحكمة؛ إلا أنه قد يكون جلياً، وقد يكون خفياً. وأما الحكمة فهي أخص من الحق؛ إلا أنها لا تكون إلا جلية؛ فإذا: الحق مبسوط في العالم، مشتمل على الحكمة المستفيضة في العالم، والحكمة موضحة للحق المبسوط في العالم؛ والحق ما به الشيء، والحكمة ما لأجله الشيء. ولسقراط أيضاً الغاز ورموز ألقاها إلى تلميذه أرسجانس؛ وجلها في كتاب فاذن. ونحن نوردها مرسله معقودة: - ذكرها الشهرستاني - ثم قال: واليونانيون بنوا ثلاثة أبيات على طوابع مقبولة: أحدها: بيت بأنطاكية على جبلها؛ وكانوا يعظمونه، ويقربون القرايين فيه، وقد خرب. والثاني من جملة الأهرام التي بمصر: بيت كانت فيه أصنام تعبد؛ وهي التي نهاهم سقراط عن عبادتها. والثالث: بيت المقدس الذي بناه داود وأتمه سليمان عليهما السلام، ويقال: إن سليمان هو الذي بناه، والمجوس يقولون: إن الضحاك بناه؛ وقد عظمه اليونانيون تعظيم أهل الكتاب إياه. [الملل والنحل للشهرستاني]، وانظر الفرق بين الفرق: (ص ٢٧١).

(١) هذا العنوان من وضعنا لبيان موضوع هذا المبحث.

(٢) عرف الهنود البحث والنظر، ولهم في ذلك مذاهب، وقد عرف المسلمون وكذا العرب قبل الإسلام فلسفتهم، ومن أهم من درسوا علومهم البيروني في كتابه «ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة»، وهو مطبوع.

الفصل الثاني

في الجواهر المفارقة عن «المادة»

أي: التي ليست بجسم ولا جسمانية^(١)

(١) «ب»: (ولا جسماني).

المبحث الأول

في أقسام^(١) الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية

اعلم أن المتكلمين أنكروا الجواهر المجردة، فالجن^(٢) والشياطين عندهم بل عند جميع المليين: أجسام لطيفة تتشكل بأي شكل شاءت، وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء.

واختلف المليون^(٣) في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق على أنها^(٤) من أصناف المكلفين كالملك والإنس، كذا في شرح «المواقف».

قال المصنف: ظاهر كلام الفلاسفة أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الأبدان، فتكون من قبيل المجردات، [لأن النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات]^(٥).

وأما الملائكة، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، مستدلين بأن الرسل عليهم الصلاة^(٦) والسلام كانوا يرونهم كذلك. منقسمة إلى قسمين:

قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره، كما وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، وهم

(١) «ب» بدون: (أقسام).

(٢) «أ»: (والجن).

(٣) «خ + أ»: (المسلمون).

(٤) «ب»: (أنها).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٦) «ج» بدون: (الصلاة).

الْعَلِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ، ويسمون^(١): الكريبيون^(٢) أيضاً، بتخفيف الراء، كما في شرح «المواقف»^(٣).

وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الإلهي، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، وهم: ﴿فَالْمُذَرِّبَاتُ أَمْرٌ﴾ [النازعات: ٥]، فمنهم «سماوية»، ومنهم «أرضية»^(٤)، كذا قال المصنف في «تفسيره»^(٥)، وأحال هنالك تفصيله إلى «الطوابع»^(٦).

وتقرير ما ذكره هنا^(٧): أن «الجواهر المفارقة» عن المادة إما أن تكون مؤثرة في الأجسام، أو مدبرة للأجسام، أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها: والأول: هي العقول السماوية عند الفلاسفة^(٨)، والملا^(٩) الأعلى في عرف أهل الشرع.

(١) ما أثبتناه هنا من «ب»، وهي في «أ»: (يسمى). أيضاً في «ب» بدون: (كما في شرح المواقف).

(٢) «م»: (الكروبيون). وكذا فيما يأتي.

(٣) «ج»: (بتخفيف الراء، كما في شرح «المواقف»).

(٤) «ج» بدون: وهم: ﴿فَالْمُذَرِّبَاتُ أَمْرٌ﴾، فمنهم «سماوية»، ومنهم «أرضية».

(٥) اسمه: [أنوار التنزيل وأسرار التأويل]، وهو معروف بـ [تفسير البيضاوي]: وهو للإمام ناصر الدين الشيرازي البيضاوي: (ت: ٦٨٥ هـ) على الراجح، وهو متن في التفسير في غاية الإقتان، نال الشهرة الكبيرة وكتب عليه الأئمة الكبار الشروح والخواشي، منها: حاشية الكازروني، وحاشية الشهاب، وحاشية الشيخ زادة، وحاشية القونوي، وحاشية التفتازاني، وغيرها. وللإمام الفخر الدين الرازي تفسير مختصر كتبه بحسب المعاني القرآنية في مجلد واحد مطبوع في العراق، واسمه: [أسرار التنزيل وأنوار التأويل] ط.

(٦) «ب» بدون: (كذا قال المصنف في «تفسيره»، وأحال هنالك تفصيله إلى «الطوابع»).

(٧) «ب» بدون: (هنا)، وقد يكون المراد (هناك) لأنه يريد أن يذكر ما ذكره المصنف في كتابه المسمى بـ (الطوابع).

(٨) «ب»: (الحكماء).

(٩) كلمة «الملا» وردت في الشرع في معنيين متقاربين، [أحدهما]: ما ذكره المصنف هنا عن الإمام البيضاوي، [والثاني]: بمعنى الحاشية والبطانة المحيطة بالحكام والملوك والرؤساء، والذين كانت تتعارض وتتقاطع مصالحهم مع دعوة الأنبياء والمرسلين، فجمعوا على كل وسيلة يحاربونهم بها، وهكذا هو حال العلماء والدعاة مع ملائ السلاطين والحكام الذين بلغ حب الدنيا شغاف قلوبهم. ومن حق القراء أن تستقرأ الأساليب التي ذكرها على لسان الملا فيحذر المسلمون من مكائدهم ومكرهم بالمسلمين وشرهم الخفيف.

والثاني: أي: المدبرة للأجسام، تنقسم إلى: علوية، تدبر الأجسام العلوية، أي: الفلكية، وهي النفوس الفلكية عند^(١) الفلاسفة، والملائكة السماوية عند أهل الشرع. وإلى سفلية، تدبر عالم العناصر. ثم السفلية:

إما أن تكون مدبرة للبسائط^(٢) العنصرية: النار والهواء والماء^(٣) والأرض، وأنواع الكائنات، أي: الحاصلة من البسائط بالتركيب، وهم يسمون: «ملائكة الأرض»، إليهم أشار صاحب الوحي لله صلوات الله عليه [وسلامه]^(٤) **لله وقال: (جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك الأرزاق)^(٥).**

وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية، وتسمى^(٦): «نفوساً أرضية»^(٧)، كالنفوس الناطقة.

أقول: تسمية مدبر البسائط العنصرية وأنواع الكائنات بـ «ملائكة الأرض» إنما هو في عرف أهل^(٨) الشرع، والمصرح في شرح «المواقف» في بيان أحكام العقول أن هذا القسم يسمى بـ «النفوس الأرضية»، ولعل هذه^(٩) التسمية في عرف الفلاسفة، والحاصل أن النفوس الأرضية تطلق على القسمين.

ثم إن الثالث، أي: التي لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة لها، تنقسم إلى: خير بالذات، وهم «الملائكة الكريبيون» عند أهل الشرع.

(١) «ب»: (عندهم) وبدون: (الفلاسفة).

(٢) «أ»: (البسائط)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «م»: (الماء والهواء والنار والأرض).

(٤) ما بين المعقوفين من «ب». «م»: (عليه السلام).

(٥) لم أجده بحسب ما وصلت إليه من مصادر. قال الدكتور على دحروج محقق «سفينة الراغب»: «لم نثر على سند لهذا الحديث».

(٦) «م»: (ويسمى).

(٧) «أ»: (أرضية) بياءين، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٨) «ج» بدون: (أهل).

(٩) «خ»: (هذا)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

وإلى شرير بالذات، وهم «الشياطين».

وإلى مستعد للخير والشر، وهم «الجن».

أقول: المفهوم من كلامه هذا، أن من الملائكة قسماً آخر يؤثر في الأجسام يسمى بـ«الملا الأعلى» عند أهل الشرع، وبـ«العقول» عند الفلاسفة، وليس كذلك؛ لأن أهل الشرع لا يقولون بأن من الملائكة ما يؤثر في الأجسام؛ إذ لا مؤثر في الوجود عند أهل الشرع إلا الله تعالى، كما صرح به في «المواقف»^(١)، والملا الأعلى عندهم هم الملائكة مطلقاً، أو أشرفهم، كم صرح به المصنف في «تفسيره» في سورة^(٢) الصافات.

(١) «ب» بدون: (كما صرح به في «المواقف»).

(٢) هكذا هي في «ب + ج + خ»، وما في «أ»: (صورة).

المبحث الثاني

فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة

اعلم أنهم لما زعموا أن: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، والواجب تعالى واحد حقيقي، لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فلا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد، فقالوا: الصادر عنه تعالى أولاً: العقل الأول، فللعقل الأول ثلاثة أوجه: «وجوده» من المبدأ الأول. و«وجوبه» بالنظر إليه، أي: إلى المبدأ الأول. و«إمكانه» في ذاته.

فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان.

وبالاعتبار الثاني يصدر عنه النفس^(١) المجردة للفلك الأول.

وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك [الأول]^(٢).

ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث، وفلك ثان، ونفس مجردة للفلك الثاني، إلى أن ينتهي^(٣) إلى العقل العاشر المسمى بـ«العقل الفعال» لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر، فيصدر عنه «الهيولى العنصرية»، و«الصور الجسمية»، و«الصور النوعية»، بشرط استعداد الهيولى.

وهم يزعمون أن ما سماه أهل الشرع بـ«جبريل» هو العقل العاشر.

وتمسكوا على أن: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، بأنه لو صدر عن الواحد

(١) «م»: (نفس).

(٢) ما بين المعقوفين من «م».

(٣) بأن يصدر العقل التاسع والنفس المجردة له والعقل العاشر. من هامش «خ + أ».

الحقيقي اثنان لكان^(١) مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك، فهاتان المصدريتان إن دخلتا أو دخلت إحداهما^(٢) في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب، وإن كانتا خارجتين أو كانت إحداهما نفس الواحد الحقيقي والأخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولاً له، فيكون للواحد الحقيقي مصدرية لذلك الخارج، فيعود الكلام في تلك المصدرية، فيتسلسل.

وأجيب عنه: بأننا نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، لكن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجدها، فلا تكون الذات مصدرًا لمصدريته^(٣)، فلا تكون مصدرية أخرى، فلا يتسلسل^(٤)، ولو سُلِّم تسلسل المصدريات^(٥) فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع، هكذا في شرح «المواقف».

أقول: انظر إلى هؤلاء السفهاء كيف اعتمدوا على مثل هذا الوهم الفاسد الذي ظنوه دليلاً يقينياً وأجمعوا على نتيجته التي هي: [أن الواحد لا يصدر عنه إلى الواحد]، ثم لما منعهم قاعدتهم هذه عن إسناد الأشياء المتكررة إليه تعالى فرضوا وسائط وسموها عقولاً، ووضعوا لها أبواباً وفصولاً، إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن يتبعون إلا الظن، وإذا سمع المبتدئ الغافل هذه الاصطلاحات والأسامي ظن أنها أشياء ثابتة في الواقع، لكنها لم تصل إليها إلا عقول الفلاسفة، ثم إنه إذا اطلع على ما اعتمدوا عليه من الدلائل الفاسدة حكم بأنهم سفهاء، بال الشياطين على نفوسهم الخبيثة فصاروا شياطين أمثالهم،

(١) «ب»: (لكانت).

(٢) «م»: (أحديهما)، وكذا فيما يأتي.

(٣) «ب»: (للمصدرية).

(٤) «ب»: (تسلسل).

(٥) «م»: (المصدريتان).

فبدعوا بالوسوسة، وقنعوا بالسفسطة، فضلوا وأضلوا كثيراً، واشتروا بالسعادة خذلانا وسعيراً^(١).

ثم إن المفهوم من «المواقف»^(٢) أنه يرد عليهم أن الوجوه الثلاثة للعقل الأول إن كانت أموراً وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح أن يصدر من الواجب تعالى وإلا بطل قولكم: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، وإن كانت أموراً اعتبارية امتنع أن تصير^(٣) لها مدخل في صدور الأمور الوجودية عن العقل الأول.

وأيضاً يرد عليهم أن استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تخص إلى جهة واحدة في العقل الثاني للهكما زعموا للمشكل جداً، وكذلك استناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائقة عن الحصر إلى العقل الفعال مشكل أيضاً.

وبالجملة، لا يخفى^(٤) على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه من هذا المطلب^(٥) أهـ^(٦).

وقال في شرح «المواقف»: فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر.

وقال صاحب «المواقف» بعد نقل اختلافات الفلاسفة في [النفوس]^(٧) المجردة: والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكره من الخرافات ليتحقق

(١) من قوله: (أقول) إلى هنا ليس موجوداً في «ب».

(٢) هذه العبارة في «ب» هكذا: (ثم إن المفهوم من هذا الشرح أنه يرد عليهم...).

(٣) «ب»: (يصير).

(٤) «ج»: (لا يخفى).

(٥) من قوله: (هذا المطلب...) إلى قوله: (والثالثة في الكبد...) ساقط من المخطوط بمقدار صفحة واحدة، وما

أثبتناه من «أ» مطابق على «ب + ج».

(٦) «ب + م»: (انتهى).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج».

ويتبين للعاقل أنه لا تثبت^(١) أي حجة^(٢) لهم فيها يقولونه ويعتقدونه، ولا معول على ما ينقلونه من أوائلهم، وإنما هي خيالات فاسدة وتقويها باردة، يظهر ضعفها بأوائل النظر، ثم البعض البعض يعتبر اهـ^(٣).

أقول: [قد]^(٤) بالغ «العلماء» في ذمهم، وحاصل ما يقولونه: أن الفلاسفة أخبر من الشياطين المردة، وأضل من جميع أنواع الكفرة، ودلائل كفریاتهم إنما هي المغالطات الباردة، فويل لبعض الطلبة يسافر في البلاد النائية لتحصيل كلماتهم الخبيثة ولا يجد فرصة لتحصيل أقل ما يكتفي به من العلوم الشرعية^(٥).

فرع: زعم الفلاسفة أن العقول العشرة ليست بحادثة ولا فاسدة^(٦)، وكل منها [نوع]^(٧) منحصر في شخص، جامعة لكلماتها بالفعل، وعاقلة لذواتها ولجميع^(٨) الكليات، غير مدركة للجزئيات.

والمقصود من نقل كذباتهم إظهار مقاصدهم لمن أراد الرد عليهم^(٩).

(١) «ج»: (ثبت).

(٢) هذه العبارة في «ب» هكذا: (...أنه لا ثبت، أي: لا حجة لهم...).

(٣) «ب + م»: (انتهى).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) من قوله: (أقول) إلى هنا ليس كوجودا في «ب».

(٦) هذه العبارة في «ب» هكذا: (...ليست بفاسدة ولا حادثة...).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٨) «أ»: (بجميع)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٩) هذا السطر ليس في «ب».

المبحث الثالث

زعمت الفلاسفة أن لكل فلك من الأفلاك التسعة نفساً مجردة للتحريكات الغير المتناهية، وأن لتلك النفس قوة جسمية فائضة عنها، ومحلاً لارتسام^(١) الصور الجزئية للحركات، كالقوة الخيالية التي هي محل لارتسام الصور الجزئية، وفائضة عن نفوسنا على أبداننا إلا أن القوة الخيالية مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك تكون مبدأ قريباً للتحريكات^(٢) الجزئية، وتسمى تلك القوة بـ «النفس المنطبعة»^(٣) و«النفس الجزئية».

ثم المشهور عند الفلاسفة أن الأفلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب.

(١) «ج»: (لأرقام).

(٢) «م»: (للحركات).

(٣) «أ»: (المنطبقة)، وما أثبتناه من «ج».

المبحث الرابع

في أن النفوس الإنسانية مجردة

أي: ليست قوة جسمية حالة في المادة ولا جسماً، بل هي لا مكانية^(١) [و]^(٢) لا تقبل إشارة حسية، وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلية فيه بالجزئية أو^(٣) الحلول، وهذا مذهب الفلاسفة، ووافقهم على ذلك من المسلمين [الإمام حجة الإسلام]^(٤) الغزالي والراغب^(٥) وجمع من الصوفية المكاشفين، وخالفهم فيه الجمهور بناءً على نفي المجردات على الإطلاق عقولاً كانت أو نفوساً، كذا في شرح «المواقف».

وسيجيء أن النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح، والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب.

و«المصنف» ذكر خمسة دلائل عقلية على تجرد النفوس الإنسانية، واعترض على كل واحد منها، ثم ذكر خمسة دلائل نقلية، وقال بعد نقلها:

(١) «أ»: (لأمكانية)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) ما بين المعقوفين من «ب».

(٣) «ج»: (و).

(٤) ما بين المعقوفين من «ب».

(٥) الحسين بن محمد بن الفضل الإمام أبو القاسم الراغب الأصفهاني: اختلف في سنة وفاته اختلافاً كبيراً، والمرجح منها ما ذكره الإمام السيوطي في «بغية الوعاة» أنه توفي سنة: [٤٢٥هـ] في حين أشار إلى أنه ولد في حدود سنة: [٣٤٣هـ]: له: «التفسير الكبير» في عشرة أسفار غاية في التحقيق، وله «مفردات القرآن» لا نظير له في معناه، وله «الذريعة إلى أسرار الشريعة»، و«المحاضرات»، و«المقامات»، وغيرها. [البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة]، وفي موسوعة الأعلام: الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل من الحكماء العلماء من أهل أصبهان وسكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالغزالي، وله كتب منها محاضرات الأدباء ومفردات القرآن.

«واعلم أن هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن، لا على تجردها». واختلف المتكرون لتجرد النفوس الناطقة:

فقال ابن الراوندي^(١): إن النفس الناطقة جزء لا يتجزأ في القلب.

(١) ابن الراوندي: من الزنادقة والطاعنين في القرآن الحكيم كما صرح بطعنه في التفسير الكبير. من هامش «أ». الريوندي: الملحد، عدو الدين، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي، صاحب التصانيف في الحط على الملّة، وكان يلزم الرافضة والملاحدة، فإذا عوتب قال: إنها أريد أن أعرف أقوالهم. ثم إنه كاشف وناظر، وأبرز الشبه والشكوك. قال ابن الجوزي: كنت أسمع عنه بالعظائم، حتى رأيت له ما لم يخطر على قلب، ورأيت له كتاب: «نعت الحكمة»، وكتاب: «قضب الذهب»، وكتاب: «الزمردة»، وكتاب: «الدامغ» الذي نقضه عليه الجبائي، ونقض عبد الرحمان بن محمد الحياط عليه كتابه: «الزمردة». قال ابن عقيل: عجبني كيف لم يقتل! وقد صنف «الدامغ» يدمغ به القرآن، و«الزمردة» يزي في عيوب النبوات. قال ابن الجوزي: فيه هذيان بارد لا يتعلق بشبهة! يقول فيه: إن كلام أكثم بن صيفي فيه ما هو أحسن من سورة الكوثر! وإن الأنبياء وقعوا بطلاسم. وألف لليهود والنصارى ينجح لهم في إبطال نبوة سيد البشر. قال أبو علي الجبائي: طلب السلطان أبا عيسى الوراق وابن الريوندي، فأما الوراق فسجن حتى مات، واسمه: محمد بن هارون، من رؤوس المتكلمين، وله تصانيف في الرد على النصارى وغيرهم. واختفى ابن الريوندي عند ابن لاوي اليهودي، فوضع له كتاب «الدامغ»، ثم لم يلبث أن مرض ومات إلى اللعنة، وعاش نيفاً وثمانين سنة، وقد سرد ابن الجوزي من بلاياه نحواً من ثلاثة أوراق. قال ابن النجار: أبو الحسين ابن الراوندي المتكلم من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان معتزلياً، ثم تزندق. وقيل: كان أبوه يهودياً فأسلم هو، فكان بعض اليهود يقول للمسلمين: لا يفسد هذا عليكم كتابكم، كما أفسد أبوه علينا التوراة. قال أبو العباس بن القاصم الفقيه: كان ابن الراوندي لا يستقر على مذهب ولا نحلة، حتى صنف لليهود كتاب النصر على المسلمين لدراهم أعطيها من يهود. فلما أخذ المال، رام نقضها، فأعطوه مئتي درهم حتى سكت. قال البلخي: لم يكن في نظراء ابن الراوندي مثله في المعقول: وكان أول أمره حسن السيرة، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك لأسباب، وكان علمه فوق عقله. قال: وقد حكى عن جماعة أنه تاب عند موته. قال في بعض المعجزات: يقول المنجم كهذا. وقال: في القرآن لحن. وألف في قدم العالم. وفي الصانع. وقال: يقولون: لا يأتي أحد بمثل القرآن. فهذا إقليدس لا يأتي أحد بمثله، وكذلك بطليموس. وقيل: إنه اختلف إلى المبرد، فبعد أيام قال المبرد: لو اختلف إلي سنة لاحتجت أن أقوم وأجلسه مكاني. قال ابن النجار: مات سنة ثمان وتسعين ومئتين. وقيل: ما طال عمره، بل عاش ستاً وثلاثين سنة. لعن الله الذكاء بلا إيمان، ورضي الله عن البلاددة مع التقوى. [السير: ١٤ / ٥٩]. مات في بغداد سنة: [٩١٠م] مصلوباً، وله ما يزيد على مائة وأربعة عشر كتاباً.

قال في البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: أبو موسى عيسى بن الهيثم، الصوفي، من كبار المعتزلة، يخالفهم في أشياء. وعنه أخذ ابن الراوندي الملحد.... اهـ انظر تحقيق أستاذنا المحقق وشيخنا المدقق سعيد فودة حفظه الله لكتاب الإمام البيضاوي «مصباح الأرواح في أصول الدين»: [ص ٤٠ هـ ١٤٢]. انظر: خطط المقرئ: [٣٥٣ / ٢]، و[النجوم الزاهرة ٣ / ١٧٥]، و[لسان الميزان ٣٢٣ / ١]، والمثل والنحل ٨١ / ١، و[البداية والنهاية ١١ / ١١٢]، و[وفيات الأعيان ١ / ٢٧]، و[الأعلام ١ / ٢٦٧]، و[سفينة الراغب المحققة، ص ٤٩٤].

وقال النظام: إنها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا تنحل^(١) ولا تفسد مادامت^(٢) سارية في البدن، فالبدن حي، فإذا فارقت فالبدن ميت.

وقيل: هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة.

وقيل: هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن.

وقيل: للنفس ثلاث قوى:

أحدها^(٣): في الدماغ، وهي «النفس الناطقة الحكيمة» لكونها مبدأ للعلوم والحكم.

والثانية: في القلب، وهي «النفس الغضبية» التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرهما، وتسمى بـ «القوة الحيوانية».

والثالثة: في الكبد، وهي «النفس النباتية» التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد، وتسمى أيضاً بـ «الشهوانية» لأنها مبدأ الجذب^(٤) الملائم.

وقيل: النفس هي الأخلاط الأربعة المعتدلة كماً وكيفاً: الصفراء والدم والبلغم والسوداء.

وقيل: النفس هي المزاج واعتدال الأخلاط.

وقيل: هي الدم المعتدل إذ لكثرتة^(٥) واعتداله تقوى^(٦) الحياة.

(١): «ب»: (تنحل).

(٢): «ب»: (فادامت).

(٣): «ج»: (إحداها). «م»: (أحديها).

(٤): «أ»: (الجدت)، وما أثبتناه من «ب».

(٥): «ب»: (بكثرتة).

(٦): «خ»: (تقوى).

وقيل: هي الهواء؛ إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع^(١) الحياة.
 والمختار عند جمهور المتكلمين أنها الهيكل المحسوس.
 جميع ما ذكر مأخوذ من «المواقف» و«شرحه»، وقال صاحب «المواقف»:
 واعلم أن شيئاً من ذلك الذي روينا لم يقم عليه دليل، انتهى.
 وقال «المصنف» [رحمه الله]^(٢) في «تفسير» قوله تعالى:
 ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]،
 و^(٣) هو إشارة إلى أن «الروح» مما لم يمكن معرفة ذاته إلا بعوارض تميزه عما يلتبس
 به، فلذلك اقتصر^(٤) موسى عليه السلام في جواب:
 ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] بذكر بعض صفاته.
 وفسر المصنف «الروح» في هذه الآية بالذي يحى^(٥) به بدن الإنسان ويدبره،
 وفسر قوله تعالى: «من أمر ربي»، بقوله: من الإبداعات الكائنة بـ«كن»^(٦) من غير
 مادة وتولد^(٧) من أصل.

(١) «خ»: (ينقطع).

(٢) ما بين المعقوفين من «ب».

(٣) «ب» بدون (و).

(٤) هذه العبارة في «ب + م» هكذا: فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى - عليه السلام - في جواب [وما رب العلمين] بذكر بعض صفاته، وفسر المصنف.... لكن «م» بدون: (هذا) في (على هذا الجواب).

(٥) «ب»: (يحيا).

(٦) «أ»: (يكن)، وما أثبتناه من «ب».

(٧) «ب»: (تولد).

المبحث الخامس

في أن النفس^(١) الناطقة حادثة

اتفق المليون عليه، إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته، لكنهم اختلفوا في أنها: هل تحدث^(٢) مع حدوث البدن أو قبله؟

فقال بعضهم: تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] والمراد بهذا «الإنشاء» إفاضة النفس على البدن.

وقال بعضهم: يحدث قبل البدن لقوله عليه السلام: (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام)^(٣).

وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب: أما «الآية»، فلجواز أن يريد بقوله «ثم أنشأناه» جعل النفس متعلقةً بالبدن، فلا يمنع أن يحدث النفس قبل البدن. وأما «الحديث»، فلأنه خبر واحد.

فدلالة «الآية» على حدوث النفس مع البدن ظني^(٤) وثبوتها قطعي، ودلالة «الحديث» على حدوث النفس قبل البدن قطعي^(٥) لكن ثبوته ظني، فهما متعارضان لا رجحان لأحدهما على الآخر، بل لكل منهما جهة رجحان، الكل من «المواقف».

(١) «ب»: (النفس).

(٢) «م»: (يحدث).

(٣) ابن عراق الكناي: «تنزيه الشريعة المرفوعة»، كتاب المناقب، باب مناقب الخلفاء الأربعة: [ج ٨١/ ١ ج ٣٦٨].

انظر سفينة الراغب، ص ٤٩٥.

(٤) «ب»: (ظنية).

(٥) «ب»: (قطعية).

وأما الفلاسفة فقد اختلفوا في حدوثها، فذهب أرسططاليس^(١) إلى أن النفس حادثه، وشرطاً لحدوثها حدوث البدن. وذهب من كان قبل أرسططاليس من الفلاسفة مثل أفلاطون وغيره إلى أن النفس قديمة.

المبحث السادس

في كيفية تعلق النفس بالبدن^(٢) وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الفلاسفة: النفس غير حائلة في البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقاً جبلياً^(٣) إلهامياً فلا ينقطع ما دام البدن صالحاً لأن يتعلق^(٤) به النفس. وقالوا: سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه، وهي، أي: النفس، تتعلق^(٥) أولاً «بالروح»، وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية. قال في شرح «المواقف»: فإن القلب له تجويف في جانبه الأيسر يجذب إليه ألطف^(٦) الدم فيبيخره بحرارته المفرطة، فذلك البخار هو المسمى بـ«الروح» عند الأطباء، وعُرف كونه أول متعلق النفس بأنَّ شدَّ^(٧) الأعصاب يُبطل قوى الحس

(١) «م»: (أرسططاليس)، وكذا فيما يأتي.

(٢) «م»: (في البدن).

(٣) «م»: (جبلياً).

(٤) «ج»: (تتعلق).

(٥) «م»: (يتعلق).

(٦) «ب + ج + م»: (لطيف).

(٧) «أ + خ»: (سد)، وما أثبتناه من «ب + ج».

والحركة عَمَّا وراء موضع الشد^(١) ولا يُبْطَلُها مما يلي جهة الدماغ. وأيضاً، التجارب الطبية تشهد^(٢) بذلك، انتهى.

ثم إن النفس يُفَيِّضُ^(٣) على الروح قوةً تسري تلك^(٤) القوةً بسريان الروح إلى جميع أجزاء البدن وأعماقه، فتشتر تلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن قوةً تليقُ بذلك العضو، ويكْمُلُ بالقوة المثارة نفع ذلك العضو. وقال في «المواقف»: وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداءً، ولا حاجة إلى إثبات القوى.

أقول: فقول «المصنف» بعد نقل كلمات الفلاسفة «بإذن الحكيم العليم» [أي بإرادته]^(٥) لعله جمع في الجملة بين الشريعة والفلسفة، فتدبر^(٦). ثم إن القوى المثارة تنقسم إلى «مدركة» وإلى «محركة»، وتنقسم القوى «المدركة» إلى «مدركة ظاهرة» وإلى «مدركة باطنة»^(٧).

أما «المدركة الظاهرة» فهي: «المشاعر الخمس»:

الأول: البصر، وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعاً صليبياً ويصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان إلى العينين بعد التقاطع. وإدراك البصر المبصرات^(٨) بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدة وانطباعها في جزء منها.

(١) «م»: (السد).

(٢) «م»: (يشهد).

(٣) «ج»: (تفيض).

(٤) «م»: (بتلك).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) وجهه أن القوى وإن لم تثبت من الشريعة إلا أن إسنادها إليه تعالى يوافق إسناد جميع الأشياء إلى الله تعالى.

(٧) «ب» بدون تكرير قوله (مدركة) في الحالتين. من هامش «أ».

(٨) «ب» بدون: (المبصرات). «ج»: (المدركات).

وقيل: باتصال شعاع مخروط يخرج من الخدقة إلى المرئي.

الثاني: السمع، وهو قوة مستودعة^(١) في العصب المفروش في مقعر^(٢) الصماخ.

وسبب إدراك السمع، أي: القوة السامعة، وصول الهواء المتموج^(٣) إلى الصماخ.

و^(٤) الثالث: الشم، وهو قوة مستودعة في الزائدين الناتئين في مقدم

الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي. وتدرك القوة الشامة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة إليها.

وقيل: بوصول الهواء المختلط بجزء^(٥) تحلل^(٦) من ذي الرائحة، وهذا مستبعد

لما سبق.

الرابع: الذوق، وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك

الطعوم.

وإدراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة من^(٧) الفم بالمذوق، ووصول المذوق إلى

العصب بواسطة الرطوبة بأن ينتشر^(٨) في الرطوبة أجزاء من ذي الطعم، ثم يغوص^(٩)

في اللسان، ففائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم إلى القوة الذائقة.

الخامس: اللمس، وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن. وإدراك قوة اللمسية^(١٠)

باتصال الجلد باللموس.

(١) «ب»: (مودعة).

(٢) «أ»: (قعر).

(٣) «ب» بدون: (التموج).

(٤) «ج + م» بدون: (و).

(٥) «ب»: (بأجزاء).

(٦) «ب»: (تحللت). «م»: (يتحلل).

(٧) «ج» بدون: (من).

(٨) «ب»: (تنتشر).

(٩) «ب»: (تغوص).

(١٠) «ب»: (اللامسة).

وأما «القوى المدركة الباطنة»^(١) فهي خمس أيضاً، اثنان^(٢) منها «مدركة» وثلاث منها «معينة» على الإدراك، اثنان^(٣) من الثلاثة معينة بالحفظ وواحد^(٤) منها معينة بالتصرف، فنقول:

الأولى من الحواس الخمس الباطنة: الحس المشترك، تدرك جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة، فهؤلاء جواسيس للحس المشترك، ولاشتراك هذه الحواس فيه سمي حساً مشتركاً.

الثانية: الخيال، وهي قوة تحفظ مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات. والثالثة: الواهمة، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد وعداوة عمر. والرابعة: الحافظة، وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم.

الخامسة^(٥): المتصرفة، وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفريق بعضها عن بعض، وتسمى هذه القوة «مفكرة» إن استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض وفصله عنه، و«متخيلة» إن استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً، أي: سواء كان محسوساً بالسمع أو^(٦) البصر أو غيره من الحواس الخمس الظاهرة، ولعل المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال. وفي «المواقف» أن للدماغ ثلاثة بطون، أعظمها «البطن الأول» ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة ابتلعه^(٧) البطنان.

(١) «أ»: (القوى الباطنة).

(٢) «ب»: (اثنان).

(٣) «ب»: (اثنان).

(٤) «ب»: (واحدة).

(٥) «م»: (والخامسة).

(٦) «ج + م»: (و).

(٧) وقع «الازدراء» في «المواقف» مكان «الابتلاع»، وهو معنى الابتلاع على ما صرح به السيد الشريف في حاشية الأصفهاني.

ف«الحس المشترك» في مقدم البطن الأول، و«الخيال» في مؤخره، ومحل «الواهمة» هو مقدم الثالث، ومحل «الحافظة» [في] ^(١) مؤخره، ومحل «المتخيلة» هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ المحسوسات التي في أحد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فيتصرف ^(٢) بالتركيب والتفصيل، انتهى ما في «المواقف» ^(٣).

والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع أنه إذا تطرقت ^(٤) آفة إلى محل من هذه المحال اختلَّ فعلُ القوة المخصوصة ^(٥) بذلك المحلَّ دون فعل غيرها. واعلم أن تلك القوى العشر «للنفس الحيوانية» كما في شرح «المواقف» ^(٦)، و«للنفس الإنسانية» قوة أخرى مخصصة بها تسمى قوة «عقلية»، وعقلاً يدرك تدرك ^(٧) النفس بها «الكليات» ويحكم ^(٨) بينها ^(٩) بالنسبة «الإيجابية» و«السلبية»، وتدرك ^(١٠) بها أيضاً «الجزئية» المجردة.

وفي «حاشية المطول» ^(١١) للسيد الشريف، أن حافظ مدركات هذه القوة على ما

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «ب»: (فتصرف).

(٣) «ب» بدون: (ما في «المواقف»).

(٤) «ب»: (تطرق).

(٥) «م»: (للخصوصية).

(٦) «ب»: (كما في شرح «المواقف»).

(٧) «ب»: (يدرك). وههنا تكرار في «أ» دون «ب + ج + خ». «م» بدون (تدرك).

(٨) «ب»: (تحكم).

(٩) «أ + ب + ج + م»: (بينهما).

(١٠) «خ + أ + م»: (يدرك).

(١١) حاشية المطول: ينقسم تاريخ علم البلاغة إلى قسمين: ما قبل الإمام عبد القاهر وما بعده. أما قبله فقد وجد على شكل ملاحظات عن الجاهليين والعرب في بداية العصر الإسلامي، ثم بدأت تظهر الكتابات الأولى له، كالجاحظ إلا أن كتابته كانت جامعة لملاحظات وجهود من سبقوه وآرائهم وخصوصاً آراء بشر بن المعتمر في صحيفته. وضع ابن المعتز كتابه في «البديع»، ثم جاء قدامة بن جعفر في كتابه «البديع» و«نقد الشعر» و«نقد النثر»

زعمه الفلاسفة هو^(١) العقل «الفعال».

وأما القوة «المحركة» فتنقسم إلى حركة «اختيارية» وحركة «طبيعية»، أما

وأضاف إلى ما كتبه ابن المعتز. ثم ظهر بعد ذلك رسائل الرماني، ثم وضع الإمام الباقلاني كتابه «إعجاز القرآن»، وتلاه القاضي عبد الجبار المعتزلي، وابن طباطبا في كتابه «عيار الشعر»، و«كتاب الموازنة بين أبي تمام والبحري» للآمدي، و«الوساطة بين المتنبي وخصومه» لعلي بن عبد العزيز الجرجاني، والشريف الرضي في «تلخيص البيان في مجازات القرآن» و«المجازات النبوية»، أبي هلال العسكري في «الصناعتين»، وابن رشيقي في «العمدة في صناعة الشعر»، وابن سنان الخفاجي في «سر الفصاحة»، وقد صاحب هذا الدور أثر المدارس الكلامية والفلسفية على نواح من علم البلاغة واستمر أثر ذلك فيما بعد. وبهذا ينتهي الدور الأول من تاريخ البلاغة، ليستهل القسم الثاني بالنظريات الكبرى التي وضعها الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، وجاء الزمخشري ليوظف نظريات عبد القاهر في تفسيره «الكشاف» بالإضافة إلى ما أنتجته عبقريته الفذة في هذا العلم. وبعد ذلك بدأت مرحلة التدقيق والاختصارات فكان على رأسهم الإمام الفخر الرازي فاختصر عبد القاهر في كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، ثم جاء من بعده كتاب «مفتاح العلوم» للإمام الكبير أبي يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي السكاكي: (ت: ٦٢٦هـ)، وهذا الكتاب نال بالغ العناية والاهتمام من أئمة أهل العلم، بين شارح ومختصر، ومن أحسن وأجود مختصره الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني: (ت: ٧٣٩هـ)، وذلك في «تلخيص المفتاح»، ونال هذا المختصر عناية العلماء كأصله، وشرحه كثيرون كشرح الخليلي الحنفي (ط)، وشرح العلامة عصام الدين المشهور بابن «عريشاه»، (٩٤٣هـ)، وسمى شرحه هذا بـ «الأطول» شرح تلخيص مفتاح العلوم (ط)، وعلى رأس هذه الشروح لتلخيص القزويني شرح الإمام المحقق والغواص المدقق سعد الدين التفتازاني، رضي الله عنه، وقد سمي شرحه هذا بـ «المطول في شرح تلخيص المفتاح»، وعلى دقيق نسج هذا الكتاب ندند العلماء إلى أيامنا هذه، وكتب عليه الحواشي، ومن أشهرها وأهمها حاشية السيد الشريف الجرجاني والمشهورة بـ «حاشية المطول». هذا وإن السعد التفتازاني انتهى من شرحه هذا ومن شرحه على متن الشمسية في المنطق سنة: (٧٥٢هـ) حيث صنف قبله تصريف الزنجاني فقط، وفي سنة (٧٥٦هـ) قام السعد باختصار نفس مختصر الخطيب القزويني في متن مختصر سباه بـ «المختصر» أو «مختصر المعاني» ثم شرحه السعد نفسه في «شرح مختصر المعاني» وعلى هذا الشرح كتبت الشروح والتعليقات والحواشي المشهورة والكثيرة منها: حاشية الصبان وحاشية الباني، وحاشية الدسوقي، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي. وبهذا تكون قد عرفت أن البلاغة دارت بعد ذلك على هذين المختصرين للإمامين القزويني والتفتازاني لكتاب السكاكي، أعني: المختص ومختصر المختصر. ومن اختصروا «تلخيص مفتاح القزويني» شيخ الإسلام زكريا الأنصاري وسباه بـ «أقصى الأمان» في علم البيان والبدیع والمعاني ثم إنه وضع عليه شرحا وسماه بـ «فتح منزل المباني بشرح أقصى الأمان»، وقال في مقدمته: (... سالكا فيه غالباً عبارة السعد التفتازاني لكونها محررة، كثيرة المعاني...)، وهو مطبوع طبعة قديمة سنة: [١٣٣٢هـ / ١٩١٤م]، في المطبعة الجالية بحارة الروم بمصر.

(١) «ج» بدون: (هو).

المحركة الاختيارية فهي إما «باعثة» أو «فاعلة».
والثانية هي ^(١) القوة المنبثة في العضلات، بها يقدر الحيوان على تحريك الأعضاء بواسطة قبض الأعصاب وبسطها.
والقوة «الفاعلة»، هي المبدأ القريب للحركة، فإن الحركة لها مبادئ ^(٢) أربعة مترتبة ^(٣):

الأول: التصور الجزئي للشيء الملائم و ^(٤) المنافر.
والثاني: شوق ينبعث عن ذلك التصور، إما نحو جذب إن كان ذلك الشيء لذياً أو نافعاً، ويسمى: «شهوة». وإما نحو دفع أو غلبة إن كان ذلك الشيء مكروهاً أو ضاراً ويسمى: «غضباً».
والثالث: الإرادة أو الكراهة، وهي العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك.

والرابع: حركة حاصلة من القوة المنبثة في العضلة. كذا في الأصفهاني.
والأولى، أي: القوة «الباعثة»، تسمى: القوة «الشوقية» والقوة «النزوعية»، وهي التي تحث النفس على تحريك الأعضاء، فإن حملت على التحريك ^(٥) لجلب المنافع تسمى: القوة «الشهوانية»، وإن حملت على التحريك ^(٦) لدفع المضار تسمى: القوة «الغضبية» ^(٧).

(١) «ج» بدون: (هي).

(٢) «ج» بدون الهمزة المتطرفة.

(٣) «م»: (مرتبة).

(٤) «ب»: (أو).

(٥) «أ»: (التحرك).

(٦) «أ»: (التحرك).

(٧) هذه الفقرة في «م» هكذا: (... تحث النفس على تحريك، فإذا جلب النفع ويسمى القوة الشهوانية، وإذا دفع المضار وتسمى القوة الغضبية)، ومنه تعرف ما في «م» من نقص وتغير.

وأما القوى المحركة «الطبيعية»، فهي إما لحفظ «الشخص» أو لحفظ «النوع»،
والأولى قسمان:

القسم الأول: الغذائية^(١): وهي القوة التي تحيل^(٢) الغذاء إلى مشاكلة الجسم
المغتذي ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة^(٣) الغريزية، و^(٤) الحرارة الحاصلة
بالحركات.

و^(٥) الغذاء - بالمد والغين المكسورة والذال المعجمتين^(٦) - ككساء^(٧) ما به نهاء
الجسم وقوامه، كذا في «القاموس»^(٨).

والقسم الثاني: النامية: وهي القوة التي تزيد^(٩) في الأقطار الثلاثة للبدن إلى
أن يبلغ إلى نهاية مراتب «النماء»، ومقابل «النمو» «الذبول»، وهو: انتقاص البدن
في الأقطار الثلاثة، وأما «السمن»، فهو: الزيادة في العرض والعمق فقط، فإنه^(١٠)
مخصوص بالجسم^(١١) وما في حكمه، ولا يكون في العظم، بخلاف النماء، فإنه زيادة
في جميع الأجزاء، ومقابل السمن: «الهزال».

قال «الأصفهاني»: «النامية» و«الغاذية» يتشاركان^(١٢) في الفعل فإن كلا منهما

(١) الغاذية بالغين والذال المعجمتين. من هامش «أ».

(٢) «أ + خ»: (تحيل)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٣) «أ»: (لحرارة).

(٤) «ب»: (أو).

(٥) في «ب» بدل (الواو) يوجد بياض، وهي ثابتة في: «ج».

(٦) «ب» بدون: (بالمد والغين المكسورة والذال المعجمتين).

(٧) «أ + خ»: (ككساء)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٨) «ب» بدون: (كذا في القاموس).

(٩) «أ»: (تردد).

(١٠) «ج»: (وانه).

(١١) «ب»: (اللحم).

(١٢) «أ + خ»: (تشاركان)، وما أثبتناه من «ب + ج».

فعله تحويل الغذاء إلى ما يشاكل^(١) البدن، فإن كان التحويل على قدر ما يتحلل فهو «الاغتذاء»^(٢)، وإن كان زائداً فهو «النمو».

والثانية: أعني: القوى التي أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع، قسمان: القسم الأول: مولدة، تفصل جزءاً^(٣) من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر.

والقسم الثاني: مصورة، تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورة والقوى والأشكال والمقادير.

ويخدم^(٤) القوى الأربع «الطبيعية» أربع قوى أخرى: «الجاذبة» و«الهاضمة» و«الماسكة» و«الدافعة»^(٥):

فأما^(٦) «الجاذبة»، فهي التي تجذب الغذاء المحتاج إليه، وهي موجودة في جميع الأعضاء.

وأما «الهاضمة»، وهي^(٧) التي تغير الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذى^(٨) بالفعل، وأما ما يجعله جزءاً بالفعل فهي^(٩) القوة «الغاذية»، كما سبق. وللقوة «الهاضمة» أربع مراتب:

الأولى: في المعدة، وهي - بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم وسكون العين -

(١) «ج»: (إلى ما يشاء كل البدن).

(٢) «ب»: (الغذاء).

(٣) «ب + خ»: (جزأ).

(٤) «ب»: (تخدم).

(٥) «ب»: (الدافعة والماسكة).

(٦) «م»: (أما).

(٧) «ب»: (فهى). وفي «م» سقط: (الجاذبة ... وهي التي تغير الغذاء).

(٨) «م»: (المغتذى).

(٩) «ب»: (فهو).

موضع الطعام قبل انحداره إلى الأمعاء، كذا في «القاموس»^(١).
 وحقيقة «الهضم» في المعدة^(٢) أن يجعل^(٣) الغذاء كيلوساً^(٤)، وهو جوهر شبيه
 بباء الكشك الثخين في بياضه وقوامه.
 ومبدأ هذا الهضم في «الفم» عند المضغ، ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج
 الدماويل^(٥) فوق ما تنضجه المطبوخة.
 والثانية: في الكبد، وحقيقة هذا الهضم أن يصير الغذاء بعد الانحدار^(٦) من
 المعدة إليه بحيث يحصل من الكيلوس^(٧) الأخلاط الأربعة: الدم والصفراء والبلغم
 والسوداء.

والثالثة: في العروق، فإن الأخلاط الأربعة بعد تولدها في الكبد تنصب إلى
 العروق النابتة من جانب^(٨) المحذب، وفي تلك العروق تنهضم الأخلاط الأربعة
 انضماماً تاماً فوق الانضمام الذي في الكبد.
 الرابعة: في الأعضاء، بعدما اندفعت^(٩) الأخلاط من العروق إليها، وحقيقة
 هذا الهضم أن تصير الأخلاط بحيث يصلح^(١٠) أن يكون [جزءاً]^(١١) من العضو.

(١) «ب» بدون: (وهي للهفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم وسكون العين للموضع الطعام قبل انحداره إلى الأمعاء، كذا في «القاموس»).

(٢) «ب»: (فيها) بدل: (في المعدة).

(٣) «ب»: (تجعل).

(٤) «أ»: (كيموسا).

(٥) الدم واحد دماويل: القروح. من هامش «أ».

(٦) «ب»: (الانجذاب).

(٧) «ب» بدون: (بحيث يحصل من الكيلوس)، وما في «ب» هكذا: (... الانجذاب من المعدة إليه بواسطة العروق المسماة بـ «ماساريقان» بحيث يحصل من الكيلوس الأخلاط الأربعة...).

(٨) «ج»: (جانبه).

(٩) «ب + ج + م»: (اندفع).

(١٠) «أ + ب + ج»: (تصلح أن تكون).

(١١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

ولكل^(١) من مراتب الهضم فضل^(٢) لا يصلح أن يصير جزءاً^(٣) من المغتذي فيحتاج إلى دفعه.

فللمرتبة الأولى التي في المعدة، «التفل»^(٤)، الذي يندفع من طريق الأمعاء، ويحتاج الإنسان إلى اندفاعه في كل يوم مرة أو مرتين، وللمرتبة الرابعة التي في الأعضاء «المني»، وتامم التفصيل في شرح «المواقف».

وأما القوة «الماسكة»، فهي القوى التي تمسك المجذوب مقدار ما يفعل^(٥) فيه الهاضمة.

وأما القوة «الدافعة»، فهي [القوة]^(٦) التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهياً للعضو^(٧) إلى ذلك العضو.

وفي «المواقف» و«شرحه» أن إثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأي الفلاسفة^(٨) مبني على أصلهم من أن: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، وإلاّ جاز أن تستند جميع الأفعال المذكورة إلى قوة واحدة بالذات، وقد ثبت ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها.

ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة: [إن]^(٩) من تأمّل في عجائب الأفعال الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والأشكال العجيبة، وما يراعى

(١) «م»: (وكل).

(٢) «أ + م»: (فضلاً).

(٣) «ب»: (جزأ).

(٤) «ب»: (التفل).

(٥) «أ + ب +»: (تفعل).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «ب» بدون: (للعضو).

(٨) «ب»: (الحكماء).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

في خلق الحيوانات من الحكم والمصالح التي تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام، وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف، وما لا يعلم منها أكثر مما علم، عَلِمَ ذلك المتأمل أن تلك الأفعال لا تصدر إلا عن عليم كامل علمه، خبير بباطن الأشياء، حكيم متقن، أفعاله مطابقة^(١) للمنافع، ولا يمكن إسناد تلك الأفعال إلى قوى عديمة^(٢) الشعور، على أن في الاعتراف بـ «الفاعل المختار» وإسناد الأشياء إليه ابتداء فائدة عظيمة هي: الاستغناء عن كثير من أمثال هذه التكلفات التي يكذبها العقل الصريح، أي: الخالص عن منازعة الوهم، ولا يقبلها طبع مستقيم، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [العمران: ٨]، انتهى ما في «المواقف» و«شرحه» مختصرا.

(١) «م»: (مطابق).

(٢) «خ + م + أ»: (قوى عديم).

المبحث السابع

في بقاء النفس^(١) بعد فناء البدن

اعلم أن فناء النفس بموت البدن ممكن عندنا، ولكنه^(٢) غير واقع لدلالة الأدلة عليه.

وأما الفلاسفة فقالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء.

واحتجوا عليه: بأن النفس غير مادي، وكل ما يقبل العدم، فهو مادي.
وكلتا المقدمتين ممنوعتان.

(١) «م»: (النفوس).

(٢) «م»: (لكنها).

الكتاب الثاني

في الإلهيات

وفيه ثلاثة أبواب

الباب الأول

في ذات الله تعالى

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في العلم به^(١)

وفيه ثلاثة مباحث

(١) «م»: هكذا: (...) وفيه ثلاثة فصول، الأول في العلم، وفي ثلاثة مباحث (...).

المبحث الأول

في إبطال الدور والتسلسل

أما بطلان «الدور» فلأن الدور: توقف^(١) الشيء على ما يتوقف عليه، وتوقف الشيء الثاني على الأول إن كان بمرتبة يسمى الدور دوراً «مصرحاً»، كما إذا توقف (ج) على (ب)، و (ب) على (ج)، وإن كان بمرتبتين وأكثر يسمى دوراً «مضمراً»، كما إذا توقف (ج) على (ب) و (ب) على (د) و (د) على (ج)، ونتيجة هذين القياسين توقف (ج) على (ج).

ولا يخفى أن توقف الشيء على نفسه باطل، فالدور المستلزم لهذا الباطل باطل. واعلم أن ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه، لأن (ج) إذا توقف على (ب) كان (ب) مقدماً على (ج)، ولما توقف (ب) على (ج) كذلك كان (ج) مقدماً على (ب)، فنقول: (ب) مقدم على (ج) و (ج) [مقدم]^(٢) على (ب) فيلزم أن (ب) مقدم على (ب)، وقس عليه الصورة الثانية. وأما «التسلسل» فيدل على بطلانه وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: برهان التطبيق:

وهو أنه لو وُجِدَت الأمور المرتبة الغير المتناهية، فيوجد^(٣) في هذه الأمور جملتان، إحداهما^(٤) أنقص من الأخرى بواحد من جانب التناهي، فيمكن تطبيق

(١) ضمير «يتوقف» راجع إلى الموصول وضمير عليه راجع إلى الشيء. من هامش «خ + أ».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٣) «ب»: (فتوجد).

(٤) «أ»: (أحدهما). «خ»: (أحدهما).

إحدى الجملتين على الأخرى من طرف التناهي بأن يُجعل الجزء الأول من الجملة الناقصة بإزاء الجزء الأول من الجملة الزائدة، ويُجعل الثاني من الناقصة بإزاء الثاني من الزائدة، وهكذا في سائر الأجزاء، فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة، يلزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد، وهو محال، وإن لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهي فيكون^(١) متناهياً^(٢)، ولما كانت^(٣) الجملة الزائدة زائدة^(٤) عليها بواحد كانت متناهية أيضاً لأن الزائد على المتناهي بقدر متناهٍ^(٥) متناهٍ أيضاً، وهذا باطل [لأنه خلاف المفروض]^(٦)، لأن المفروض عدمُ تناهي الجملة الزائدة.

أقول: تقرير هذا البرهان أجمالاً: لو وُجِدَتِ الأمور الغيرُ متناهية لزم وجودُ جملتين، فيها إحداهما^(٧) أنقص من الأخرى، ويلزم^(٨) لوجود هاتين الجملتين إمكان تطبيق أحديهما^(٩) على الأخرى، وهو محال؛ لأن التطبيق محال لاستلزامه أحد المحالين السابقين، فإمكانه محال أيضاً، فيرد عليه أنه إن أريد من التطبيق تطبيق^(١٠) في الخارج فلزومُ إمكانه ممنوعٌ لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي^(١١) في الخارج

(١) «ب + خ + م»: (فتكون).

(٢) «ب + خ»: (متناهية).

(٣) «م» بدون: (ولما كانت).

(٤) «م» بدون: (زائدة).

(٥) «أ» (متناه) مرة واحدة، وهو غلط.

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «خ + م»: (أحديهما).

(٨) «ب»: (فيلزم).

(٩) «أ + ب + ج»: (أحدهما).

(١٠) «ب»: (التطبيق).

(١١) «أ» بدون: (على غير المتناهي).

محالاً، وإن أريد من التطبيقِ التطبيقُ في العقل بمعنى ملاحظة العقل إجمالاً انطباقاً^(١) إحدى^(٢) الجملتين على الأخرى، فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة؛ إذ ملاحظة الانطباق لا يستلزم^(٣) المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال. والخاص: أن الانطباق في الواقع يستلزم المحال في الواقع، وملاحظة الانطباق يستلزم^(٤) ملاحظة المحال اللازم للانطباق، وملاحظة المحال ليس بمحال، فملاحظة الانطباق ليس بمحال، وكذا إمكان هذه الملاحظة ليس بمحال، فتأمل وأنصف.

الوجه الثاني: برهان التضاييف:

وهو أنه لو وجدت الأمور المترتبة الغير المتناهية لكان في كل^(٥) واحد منها سابقة بالنظر إلى ما بعده ومسبوقية بالنظر إلى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف التناهي، فإن فيه أحدهما فقط؛ لأن التسلسل إن كان من طرف العلل كان فيه مسبوقية فقط، وإن^(٦) كان من طرف المعلول كان فيه سابقة فقط، فإذا^(٧) وجد في كل جزء من الأجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقة ومسبوقية يحصل هنا سلسلتان أخريان، سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات، ولا يخفى أن السابقية والمسبوقية متضايفتان لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، لا بمعنى أن سابقة شيء

(١) «ب»: (لانطباق).

(٢) «أ»: (أحد).

(٣) «ب»: (تستلزم).

(٤) «ب»: (تستلزم).

(٥) «ج»: (لأن لكل).

(٦) «أ»: (أو)، والمثبت من «ب + خ».

(٧) «م»: (فإنه إذا).

تضاييف مسبوقته^(١)، إذ يجوز أن يكون الشيء سابقاً غير مسبوق، كالواجب تعالى، وأن يكون مسبوقاً غير سابق، كالمعلول الأخير، بل بمعنى أن سابقة شيء على الآخر تضاييف مسبوقية الآخر له، وبالعكس.

ثم^(٢) يقال: إذا ذهبت سلسلة السابقيات والمسبوقيات، وكان التسلسل من جانب المبدأ، فالمعلول الأخير له مسبوقية بلا سابقة، وكل واحد من آحاد السلسلة له^(٣) سابقة ومسبوقية، فيتساوى عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الأخير، ويبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقة، فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد، وهو محال، لأن أحد المتضاييفين^(٤) إذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة أحد المتضاييفين على سلسلة متضاييف الآخر لئلا يبقى أحد المتضاييفين بدون الآخر، هذا حاصل ما قالوا.

وأقول: إن أرادوا بقولهم: [يبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقة] أنه يبقى فيه مسبوقية بلا سابقة يضاييفها^(٥)، فهو ممنوع؛ لأن مضاييف مسبوقية ذلك المعلول سابقة علته^(٦) عليه، وهي^(٧) موجودة، وإن أرادوا^(٨) «بلا سابقة ذلك المعلول

(١) «أ»: (مسبوقة) ..

(٢) «ب»: (أو).

(٣) «م»: (لم).

(٤) «م» بدون: (له).

(٥) «أ»: (المتضاييفين)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (تضاييفها)، وكذا في «م» كلها بالهمزة المتوسطة بدلا عن الياء، ونكتفي بالإشارة إلى هذا هنا فقط.

(٧) «ب»: (عليه).

(٨) «خ»: (وهو)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٩) «أ»: (أراد)، وما أثبتناه من «ب». وهذه العبارة في «أ»: (وإن أراد وبلا)، وفي «ب + ج + خ»: (وإن أرادوا بلا)، وهو الذي أثبتناه.

على الآخر»، فمسلم، لكن تلك السابقة ليست بمضايقة^(١) لمسبقته فلا^(٢) يلزم من زيادة عدد المسبقيات على عدد السابقيات بقاء أحد المتضايقين بدون متضايق^(٣) الآخر، فلا تكون تلك الزيادة محالا.

وبالجملة، إن تلك الزيادة إنما لزم^(٤) من فرض عدم التناهي من جانب واحد، [وهو]^(٥) غير مستلزم للمحال، فلو فرض التناهي من ذلك الجانب أيضا للزم تساوي عدد أحد المتضايقين للآخر البتة^(٦) حتى لو زاد عدد المسبقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء أحد المتضايقين بدون متضايق^(٧) الآخر، فلعل ما ذكره مغلطة نشأت من قياس الغير^(٨) المتناهي على المتناهي، فتأمل وأنصف، [و]^(٩) عليك بإجراء هذا البرهان على تقدير^(١٠) كون التسلسل في طرف المعلولات، وتدبر اعتراضنا عليه أيضاً.

ثم اعلم أن هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل إذا فرض في^(١١) طرف العلل والمعلولات جميعاً؛ إذ لا يوجد حينئذ مسبق بلا سابق

(١) «أ»: (بمضايقة)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «ب + خ»: (فلم).

(٣) «ج»: (مضايقة). «م» بدون: (متضايق).

(٤) «م»: (لزم).

(٥) ما بين المعقوفتين من «أ + ج».

(٦) هذه العبارة في «أ» هكذا: (وهو غير مستلزم للمحال للآخر ألبتة حتى لو زاد)، بدون: (فلو فرض التناهي من ذلك الجانب أيضا للزم تساوي عدد أحد المتضايقين). وفي «ب + ج»: (فلو فرض التناهي من الجانبين أيضا يلزم تساوي عدد أحد المتضايقين للآخر البتة).

(٧) «ب»: (مضايقة).

(٨) «ب»: (غير).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١٠) «ب»: (تقرير).

(١١) «ب»: (من).

و^(١) سابق بلا مسبوق.

ثم إن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتب، زعماً منهم أن برهان التطبيق لا يجري في الأمور المتعاقبة.

لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفي في جريانه الترتب فقط، لأن التطبيق وهمي، وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي^(٢).

الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل:

أنه لو ذهبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ولم تنته^(٣) إلى الواجب، فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج إلى كل واحد من أجزائه، فيكون ممكناً، وكل ممكن محتاج إلى سبب، فالمجموع محتاج إلى سبب، وذلك السبب إما نفس المجموع، أو جزؤه^(٤)، أو خارج عنه، والأول باطل بالبداهة، والثاني باطل لأنه يستلزم أن يكون الجزء علةً لنفسه ولعلله، والثالث يستلزم انتهاء السلسلة، وهو خلاف المفروض^(٥).

وبيان ذلك: أن السبب الخارج عن سلسلة الممكنات: إما ممكن أو واجب، والأول باطل، لأن المأخوذ هو جميع الممكنات، سلسلة واحدة أو سلاسل، ولا شك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته، وهو إما في وسط السلسلة أو في طرفها، والأول باطل لأنه يستلزم كون الواجب معلولاً لبعض

(١) «ب + م»: (أ).

(٢) برهان الأسد.

(٣) «أ»: (ينبه)، وهو خطأ ظاهر، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٤) «أ»: (جزء). «خ»: (جزءه)، وما أثبتناه من «ب».

(٥) هذا تقرير البرهان «القرشي»؛ لأنه لو تسلسلت العلل: فإن كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله عللٌ متناهية كانت الكل متناهية، وإلا لكان بينه وبين كل واحد من علله علل غير متناهية، فما لا يتناهي محصور بين الحاصر، فإنه محال، وهذا الوجه ذكره صاحب «الإشراق» وهو الشيخ الفاضل الحكيم الكامل شهاب الدين السهروردي قدس سره بين الحاضرين. من هامش «أ».

آحاد السلسلة، فهو في طرف السلسلة، فيلزم تناهيهما على تقدير^(١) عدم تناهيهما. وفيه نظر، لم لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفاً للسلسلة، كما أنه ليس وسطها بل يكون سبباً للمجموع الغير المتناهي بدون أن يكون واقعاً في نظامها، لا بد لذلك^(٢) من دليل.

قال في شرح «المواقف»: واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذوي فكرة.

(١) «ج»: (تقرير).

(٢) في «ب + م»: (لابد لنفي ذلك من دليل).

المبحث الثاني

في البرهان على وجود واجب الوجود

وفيه مسالك كثيرة والمشهور منها اثنان:

المسلك الأول: للمتكلمين:

اعلم أن العالم إما «جوهر» أو «عرض»، وقد يُستدل على وجود الصانع بكل واحد منهما، إما بإمكانه أو بحدوثه، بناء على أن علة [الحاجة] عند المتكلمين إما الحدوث وحده [أو الإمكان وحده]^(٣) أو الإمكان مع الحدوث، شرطاً كان الحدوث أو شرطاً، فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجوهر:

قال في شرح «المواقف»: قيل: هذه^(٤) طريقة الخليل عليه السلام، حيث قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾، أي: ستره بظلامه، ﴿رَأَى الْكُوكِبَ قَالَ هَذَا رَبِّي﴾، وإنما قال كذلك لأن أباه وقومه كانوا يعبدون الأصنام، فأراد أن ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال، فقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾، على طريقة حكاية قول خصمه: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾، أي غاب، قال: ﴿لَا أُحِبُّ﴾ [الأنعام: ٧٦]، فضلاً عن عبادتهم، فإن الانتقال والاحتجاب بالأسرار الجسمانية يقتضي الإمكان والحدوث، وينافي الألوهية، كذا ذكره المصنف في «تفسيره»، وهو يقتضي أن يكون الوجه الثاني الذي هو الاستدلال بإمكان الجواهر مسلك الخليل - عليه السلام -

(٣) ما بين المعقوفين من «م».

(٤) «أ + خ»: (هذه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

أيضاً.

أقول: لعل وجه^(١) كون الأول طريقة^(٢) الخليل - عليه السلام - أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس، استدل بها^(٣) على أن لها محدثاً واجب الوجود، ولذا قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، الآية.

وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر: أن العالم الجوهري: حادث، وكل حادث^(٤) فله محدثٌ بالبداهة^(٥)، وذلك المحدث لا بد وأن يكون واجباً^(٦) لذاته أو منتهيّاً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل.

الوجه الثاني: الاستدلال بإمكان الجواهر: وهو أن العالم الجوهري: ممكن، وإلاّ لم يكن معدوماً تارة وموجوداً تارة أخرى؛ لأنه إذا لم يكن ممكناً يكون إما واجباً لذاته، وهو موجود دائماً، وإما ممتنعاً لذاته، وهو معدوم دائماً، وكل ممكن فله سبب موجود بالبداهة، وذلك السبب الموجود لا بد وأن يكون واجباً لذاته أو منتهيّاً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل.

(١) «أ» بدون: (وجه) ..

(٢) «ب»: (طريقة).

(٣) «م»: (به).

(٤) «م» بدون: (وكل حادث).

(٥) «م»: (بالبدية).

(٦) قوله: [واجباً لذاته]: هذا مذهب المسلمين. وقوله: [أو منتهيّاً إلى الواجب لذاته]: هذا على فرض مذهب الفلاسفة حيث يقولون بالوسائل بين الباري تعالى والعالم الجسماني، فالموثر بالذات عندهم واسطة الوسائط، فالباري تعالى عندهم علة العلل؛ لُعُنوانها قالوا!!!

قال: أبو حفص السهروردي في كتابه المسمى: «كشف النصائح الإيمانية وكف الفضائح اليونانية»: الاعتداد بعلة العلل كالاعتداد بـ «اللات» و«الهبل»، انتهى. وإنما قال: [كالاعتداد باللات والهبل] لأن في ذلك الاعتداد إدعاء بمؤثرات عديدة غير تعالى، ومن لا يعرف يمينه عن شماله من المتصدرين لتدريس إثبات الواجب للذات لا يفرق بين مداري القولين ويخلع من الدين في كل درسه مرة أو مرتين. من هامش «خ + أ».

الوجه الثالث: الاستدلال بحدوث الأعراض: إما في الأنفس، أو في الآفاق، أي: خارج الأنفس.

الأول^(١): مثّل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقّة ثم مضغة ثم لحماً ودماً، إذ لا بد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم، لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محالّ بالبدهة، وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له، لأنها أفعال، عجز العقلاء عن إدراك الحكمة المودعة فيها.

والثاني: وهو حدوث الأعراض في الآفاق: مثّل ما نشاهد من أحوال الأفلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن.

الوجه الرابع: الاستدلال بإمكان الأعراض لمحالّها: وهو أن الأجسام متماثلة متفقّة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة، فكل جسم يمكن له الصفات التي وجدت في سائر الأجسام، فاختصاص كل جسم بما له من الصفات لا بد له من مخصص موجب للتخصيص واجب لذاته أو منتبه إليه، وهذا ما استدل به موسى - عليه السلام - حيث قال: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، أي: أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به، أي: المعلقة بالشيء.

أقول: ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله - عليه السلام - في حاجة نمرود^(٢) بقوله: قال إبراهيم: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمَسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، الآية، من قبيل الوجه الرابع.

(١) «ب + ج + م»: (والأول).

(٢) «أ»: (نمرود)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ»

المسلك الثاني: للفلاسفة:

وهو أن في الواقع موجوداً مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات، فإن كان ذلك الموجود واجباً، فذاك هو المطلوب^(١)، وإن كان ممكناً، كان له سبب موجود واجب لذاته أو منتهٍ إلى الواجب لذاته^(٢)؛ لبطلان الدور والتسلسل.

ولبعض المتأخرين مسلك آخر في إثبات الواجب لا يحتاج إلى إبطال^(٣) الدور والتسلسل، وهو: أنه لا شك في وجود ممكن، كالمركبات، فإن استند إلى الواجب لذاته ابتداء وانتهاء، فذاك هو المطلوب، وإن تسلسلت الممكنات:

قلنا: جميع الممكنات المتسلسلة إلى غير النهاية من حيث هو «جميع» ممكنٌ لاحتياجه إلى أجزائه، فله علةٌ، فهي إما نفس المجموع، أو جزؤه^(٤)، أو الخارج عنه^(٥)، والأولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل، فتعين أن تكون العلة خارجةً عن السلسلة، ولما كان المأخوذُ مجموعَ الممكناتِ سلسلةً واحدةً أو سلاسل، كما عرفت ههنا أيضاً، فالخارج عنه واجب لذاته، وهو المطلوب. أكثر ما ذكر في هذا المبحث [مأخوذ]^(٦) من شرح «المواقف».

(١) رمز لـ (المطلوب) بـ (المط) في «خ»، و نكتفي بالإشارة إلى ذلك هنا.

(٢) «م» بدون: (أو منته إلى الواجب لذاته).

(٣) «أ + خ»: (بطلان)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٤) «خ»: (جزئه).

(٥) «ج»: (أو جزؤه الخارج عنه).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

المبحث الثالث

في إمكان معرفة ذاته تعالى

مذهب الفلاسفة و[الإمام]^(١) الغزالي مِنَّا أن «الطاقة البشرية» لا تنفي بمعرفة ذاته تعالى، أي: كنهه.

واحتجوا عليه: بأن معرفة ذاته تعالى إما بالبدهاة أو بالنظر، وكل واحد منهما باطل:

أما الأول: فلأن ذاته غير متصور بالبدهاة بالاتفاق.

وأما الثاني: فلأن المعرفة^(٢) المستفادة^(٣) من النظر إما بالحد أو بالرسم، وكل منهما باطل:

أما الحد، فلأن ذاته تعالى غير قابل للتحديد؛ لأن الحد إنما يكون للمركب، والتركيب متنف عنه تعالى. وأما الرسم، فهو لا يفيد الحقيقة.

ويؤيد هذه الدعوى أنه لما سأل فرعون موسى - عليه السلام - عن^(٤) حقيقته تعالى حيث قال: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]، فإن السؤال بـ«ما

هو»^(٥) إنما هو سؤال عن الحقيقة، أجاب موسى - عليه السلام - بذكر خواصه وصفاته حيث قال: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٤]،

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٢) «خ»: (معرفة).

(٣) «أ»: (المستعاده)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٤) «عن» مكررة في «أ».

(٥) في «ب» بدون: (هو).

تنبيهاً^(١) على أن حقيقة ذاته تعالى لا يمكن معرفتها، وإنما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية.

ومعنى قوله: «إن كنتم موقنين»: إن كنتم موقنين^(٢) الأشياء محققين لها علمتم أن هذه الأجرام المحسوسة ممكنة لتركيبها وتغير أحوالها، فلها مبدئ^(٣) واجب لذاته [تعالى]^(٤).

وخالف المتكلمون الفلاسفة، وأجابوا عن دليلهم بوجهين:
الأول^(٥) منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة^(٦) والنظر لجواز أن يُعرف بـ «الإلهام» و«تصفية النفس» وتركيتها عن الصفات الذميمة.
الثاني: معارضة إلزامية: وهي أن حقيقته تعالى لله عند الفلاسفة للهو: الوجود المجرد، وهو معلوم عندهم بالبداهة.
والحق، أن هذه المعارضة ليست بصواب لأن حقيقته تعالى عندهم هو «الوجود الخاص»، والوجود المعلوم [عندهم]^(٧) هو «الوجود المطلق» العارض^(٨) لوجوده الخاص، ولا يلزم من العلم بالعارض^(٩) العلم بالمعروض، كذا قاله الأصفهاني.

(١) هذه الفقرة جاءت في «م» هكذا: (ويؤيد هذه الدعوى لما سئل عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال [رب السماوات والأرض وما بينهما] إن كنتم موقنين [تنبيهاً ...]).

(٢) «أ»: (أي إن كنتم ...).

(٣) «خ»: (مبدأ)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «أ» بدون: (الأول) ...

(٦) «م»: (بالبدئية)، وكذا فيما يأتي.

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) في «أ» المعارض، وما أثبتناه من «ب + خ».

(٩) في «أ» المعارض، وما أثبتناه من «ب».

الفصل الثاني

في التنزيهات

وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول

أن حقيقته تعالى لا تماثل غيره

أي: لا يكون هو تعالى مشاركاً لغيره في «تمام الماهية»، فالمخالفة بينه تعالى وبين سائر الذوات «لذاته» المخصوصة، لا لأمر زائد عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي^(١) الحسين البصري، فإنهما قالوا: المخالفة بين كل موجودين من الموجودات^(٢) إنما هي «بالذات»، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام، دون الأجزاء المقومة.

وعلى هذا قالوا: هو تعالى منزّه عن «المثل»، أي: المشارك في تمام الماهية، و«الند» الذي هو المثل المناوئ^(٣)، أي: المخالف، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الثاني: في^(٤) إثبات هذا المذهب الحق:

أنه - تعالى - لو شارك غيره في (الذات) و(الحقيقة) لخالفه بـ «التعين»^(٥) لاقتضاء الاثنينية ذلك، فإن المشاركين في تمام الماهية لا بد وأن يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز^(٦) به هويتهما وتعدد^(٧)، ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب في «هوية» كل منهما، والتركيب يقتضي الاحتياج إلى الأجزاء، والاحتياج

(١) «أ»: (ابن)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «ب» بدون: (الموجودات).

(٣) «ج»: (المناد). «خ»: (المنادي). «م»: (المناد).

(٤) «ب» بدون: (في).

(٥) «م»: (التعين).

(٦) «أ + ب + ج»: (تمتاز).

(٧) «ب + خ»: (يتعدد).

يقتضي الإمكان، والإمكانُ ينافي الوجوبَ الذاتي، كذا في شرح «المواقف».

قال قدماء المتكلمين [وهم المعتزلة]^(١): «ذاته» تعالى و«حقيقته» تساوي سائر الذوات، وإنما يمتاز^(٢) عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة.

هذا عند أبي على الجبائي، وأما عند أبي هاشم^(٣) فإنه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه^(٤) الأربعة وهي: الإلهية.

وقالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]^(٥)، لأن «المماثلة» المنفية هنا^(٦) هي المشاركة في «أخص الصفات» دون المشاركة في «الذات والحقيقة».

واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه «ذاتاً»، إذ المعنى بـ «الذات» ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه، وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات، فيكون^(٧) ذاته مساوياً لسائر الذوات.

وأجيب عنه: بأن المشترك «مفهوم» الذات، أعني: ما يصح أن يعلم ويُخبر عنه، وهذا المفهوم يجوز أن يكون «أمراً عارضاً» للذوات المخصوصة المتخالفة للحقائق، إذ قد ثبت في غير هذا الفن أن «عنوان الموضوع»، أي: مفهومه، قد يكون: [عين]^(٨) حقيقة ما صدق عليه، وقد يكون: جزء تلك الحقيقة، وقد يكون: عارضاً لها، فمن

(١) ما بين المعقوفين من «ج».

(٢) «أ + ج»: (تمتاز).

(٣) «خ»: (الهاشم)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «خ»: (هذه)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٥) «ج» بدون: (وهو السميع البصير).

(٦) «ب»: (ههنا).

(٧) «ب + ج»: (فتكون).

(٨) ما بين المعقوفين من «ج».

أين يثبت «التماثل»، والاتحاد في الحقيقة مجرد^(١) اشتراك العنوان، فهذه المغالطة^(٢) منهم منشؤها^(٣) عدم الفرق بين «مفهوم الموضوع» الذي يسمى: «عنوان الموضوع»، وبين «ما صدق عليه هذا المفهوم»، أعني: الذي يسمى: «ذات الموضوع»، كذا في شرح «المواقف».

قال الفلاسفة: ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيد سلبي، هو: أن وجوده ليس بزائد على ذاته، بل هو عينه، بخلاف سائر الموجودات، فإن وجودها زائد على ماهياتها.

وبطلانه ظاهر؛ لأنه يلزم منه أن يكون^(٤) حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع الممكنات، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كذا في «المواقف» و«شرحه».

ثم قال صاحب «المواقف»: ولم يتحقق هذا النقل عنهم^(٥)، بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه، فإنهما قالوا: «الوجود المشترك» بين الواجب والممكن الذي هو «الكون في الأعيان» زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وإنما هذا «الوجود المشترك» مقارن «لوجود خاص» هو المبحث بأنه: هل هو زائد عارض لماهيته تعالى أو ليس بزائد؟

(١) «ب»: (بمجرد).

(٢) «ج + خ + م»: (مغلطة).

(٣) «خ»: (منشأها).

(٤) «ب»: (تكون).

(٥) «ب»: (منهم).

المبحث الثاني

في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى

الله تعالى ليس بـ «جسم»، خلافاً للمجسمة فإنهم قالوا: إنه تعالى جسم حقيقة، واختلفوا في «كيفية»^(١)، كما في شرح «المواقف»، وليس في «جهة»، خلافاً للكرامية - بفتح الكاف وتشديد الراء - على ما في «القاموس»، وقال في شرح «المواقف»: قيل: هو بكسر الكاف وتخفيف الراء:

فبعضهم قالوا: بأنه^(٢) تعالى على العرش مماس للصفحة العليا منه.

وبعضهم^(٣) قالوا: بأنه تعالى محاذٍ للعرش غير مماسٍ له. واستدلوا «بظواهر

الأدلة» المشعرة بالجسمية والجهة.

وأجيب عنه: بأن [الأدلة النقلية] لا تعارض [القواطع العقلية] النافية

للجسمية والجهة بحيث لا تقبل التأويل، وهو محال^(٤)، وحينئذ:

(١) لاحظ أن الكلام في «كيفية» الإله فرع عن الكلام والاعتقاد بأن الله «جسم»، وكذا الكلام في مكانه وجهته وإجراء الحركة والسكون عليه، وأما مَنْ نفى أن يكون الله جسماً أصلاً وأثبت لله حقيقة خاصة به هو لا يشاركه فيها أحد أبداً فإنه يمنع نسبة الكيفيات والجهات والحركات والسكنات إلى الله، وهو مذهب أهل السنة.

والذين قالوا بـ «جسمية» الإله ملل وفرق، فمن الملل اليهود والنصارى على خبط بين النصارى في الإله عظيم، ومن الفرق المنسوبة إلى الإسلام: هشام ابن الحكم مؤسس فرقة الشيعة، فقد كان الشيعة في بادئ أمرهم مجسمة، والمشبّهة والمجسمة والحشوية والكرامية والتيمية، ومؤسس التيمية هو ابن تيمية فنسبت إليه مدرسته، وتأثر بمذهبه بعض العلماء كابن القيم وابن كثير في أول حياته والذهبي ومن الذين ساروا على مذهب ابن تيمية في طريقته في التشبيه والتجسيم محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية التي أطلقت على نفسها اسم الدعوة السلفية وفي الحقيقة هي دعوة إلى إحياء مذاهب التجسيم والتشبيه البائدة.

(٢) «خ»: (أنه)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج +».

(٣) «م»: (ومنهم).

(٤) «ب + ج + خ» بدون: (وهو محال).

إما [يفوض]^(١) علم تلك الأدلة الثقيلة إلى الله تعالى، كما هو مذهب السلف، وقول من أوجب الوقف على الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [ال عمران: ٧].

وإما [يؤل]^(٢)، كما هو مذهب المؤولين، وقول من عطف قوله: ﴿وَالرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على: «الله».

والتأويلات المذكورة في «المطولات» على وجه الاستقصاء، كذا في الأصفهاني.

المبحث الثالث

في نفى «اتحاده» تعالى بغيره ونفى «حلوله» تعالى في غيره

أما نفى «الاتحاد»؛ فلأنه لو اتحد الواجب تعالى بغيره:

فإن بقيا بعد الاتحاد موجودين، فهما بعد اثنان متميزان لا واحد، وهو ينافي الاتحاد.

وإن لم يبقيا موجودين لم يتحدا، لأنه حينئذ:

إن عُدما ووجد ثالث، فليسا بمتحدين.

وإن عُدِم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق الاتحاد أيضاً.

ثم إن «الاتحاد» هو: كون الشيء واحداً «بعينه» شيئاً آخر، هذا هو مفهومه^(٣)

الحقيقي، كذا في الأصفهاني.

(١) «أ»: (يفوض). «ب + ج + م»: (نفوض). «خ»: ليست واضحة: (يفوض أو نفوض)، ومثل ذلك ما يأتي: (نؤل أو يؤل).

(٢) «ب + م»: (وإما أن نأول).

(٣) «م»: (مفهوم).

قال شارح «المواقف» في [ذلك الموضع في] ^(١) «الموقف» الثاني: ومعنى قولنا «بعينه» أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء آخر، انتهى. وقول الأصفهاني: «هذا هو مفهومه الحقيقي» أشعر بأن للاتحاد مفهوماً آخر مجازياً، وكأنه إشارة إلى ما قاله شارح «المواقف» في ذلك الموضع أيضاً أن الاتحاد يطلق بطريق المجاز على معنيين آخرين:

الأول: صيرورة شيء ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة، أعني: التغير، كما يقال صار الماء هواءً، وصار الأسود أبيض ^(٢)، ففي الأول زالت حقيقة الماء بزوال صورته عن هيولاه [إلى الهواء] ^(٣)، وجعل حقيقة الهواء بانضمام صورة الهواء إلى تلك الهيولى، فتغير الماء إلى الهواء ^(٤). وفي الثاني زوال صفة السواد عن الموصوف، واتصف الموصوف بصفة أخرى هي البياض.

والمعنى الثاني: صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب، أي: بطريق انضمام شيء آخر إليه، كما يقال: صار التراب طيناً بانضمام الماء إليه وتركبه ^(٥) معه، انتهى ^(٦) ومقصود «المصنف» نفي «الاتحاد» بالمعنى الحقيقي وإن كان بالمعنيين المجازيين منفياً عنه تعالى أيضاً، لكنهما جائزان في غيره تعالى.

وادعى صاحب «المواقف» بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقاً، أي: سواء كان في الواجب تعالى أو في غيره.

وأما نفي «حلوله» تعالى في غيره؛ فلأن «الحلول» قيام موجود بموجود آخر

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٢) «م»: «الأبيض أسود».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) «ب + ج» بدون: (وجعل حقيقة الهواء بانضمام صورة الهواء إلى تلك الهيولى، فتغير الماء إلى الهواء).

(٥) «أ»: «تركيبه».

(٦) «أ»: «م» (اه). «م» بدون: (انتهى).

على سبيل التبعية، وهو ممتنع عليه تعالى.

وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة:

أما النصارى: فقد حكي عنهم أنهم قالوا: باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح، وبحلول ذاته تعالى في المسيح^(١).

وأما الجمع^(٢) من المتصوفة: فقد حُكي عنهم أنهم قالوا: إذا انتهى «العارف» إلى نهاية مراتبه انتفت^(٣) هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد، وهذا قول بالاتحاد أيضاً، [وقالوا أيضاً]^(٤): أن الله تعالى يحل في العارفين.

فإن أرادوا بـ «الاتحاد» و«الحلول» ما ذكرناه، فقد بان فساده، وإن أرادوا به معنى غيره فلا بد من تصويره^(٥) أولاً حتى يمكن نفيه أو إثباته.

(١) «ب»: (فيه).

(٢) «ب + خ»: (جمع).

(٣) «خ»: (انفتى)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م»، وفي «خ + أ» هكذا: (وهذا قول بالاتحاد. أيضاً أن الله تعالى يحل في العارفين).

(٥) تصويره: أن يكون المراد من «الحلول» عند المتصوفة: الظهور، بأن تظهر تجلياته تعالى في السالك العارف كما ظهرت في أبي يزيد البسطامي، مثل قوله: [سبحاني ما أعظم شأني]، وفي منصور الخلاج وغيرهما من المتصوفين كما حقق جلال الدين الدواني رحمه الله في موضعه، إذا كان كذلك فلا يجوز نفيه، فتأمل؟ من هامش «خ + أ».

المبحث الرابع

في نفي قيام الحادث [بمعنى: الموجود^(١) بعد العدم] بذاته تعالى
فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء من أرباب الملل وغيرهم خلافاً للكرامية،
كذا في شرح «المواقف». فالعلم والقدرة والإرادة^(٢) موجودة قديمة، لا تتغير ولا
تتبدل، خلافاً للكرامية.

فحاصل مذهبنا في صفات الله تعالى على ما في شرح «المواقف» أنها على ثلاثة
أقسام:

الأول: صفة حقيقية محضة: ومعنى [كونها حقيقية]: أنها ليست بإضافة.
ومعنى [كونها محضة]: أنها خالصة عن الإضافة، أي: لا تلحقها^(٣) إضافة إلى
المخلوق، كالوجود والحياة.

والثاني: حقيقة ذات إضافة: كالعلم والقدرة والإرادة.

والثالث: إضافة محضة: ككونه تعالى مع العالم^(٤).

ولا يجوز التغير^(٥) في القسم الأول، ويجوز في القسم الثالث^(٦)، وأما القسم
الثاني فإنه لا يجوز التغير في نفس الصفة ويجوز في تعلقه.

(١) أي: الحادث بـ (الحدوث الزماني) لا (الحدوث الذاتي) وهو الاحتياج إلى العلة. وقوله: [بمعنى الموجود]: إنها
فسر به احترازاً عما اصطلح عليه من الحادث بالذات، وهو: المحتاج إلى الغير، إذ هو يصدق على الصفات القائمة
بذاته تعالى. من هامش «خ + أ».

(٢) «م»: (القدرة والإرادة).

(٣) «ب + خ + م»: (يلحقها).

(٤) «أ»: (العلم)، وما أثبتناه من «ب» وهو الصواب.

(٥) «ج + م»: (التغير)، وكذا فيما يأتي.

(٦) «م»: (الثاني).

واحتجت الكرامية بأنه تعالى: متكلم سميع بصير، ولا يتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهي حادثة، فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى.

وأجيب: بأن الحادث «تعلق» تلك الصفات، وهذه الأمور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة؛ إذ الكلام عندنا^(١) «معنى نفسي» قديم قائم بذاته تعالى، ولا يتوقف على وجود المخاطب، بل المتوقف على وجود المخاطب هو تعلقه، وكذا السمع والبصر والإرادة والكرامة، كذا في شرح «المواقف». أقول: وهكذا^(٢) احتجاجهم، وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات إضافة كالقدرة والتكوين.

المبحث الخامس

في أنه تعالى لا يتصف بالأعراض المحسوسة

اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن، كالطعم واللون والرائحة والألم، سواء كان الألم حسياً أو عقلياً، وكذا اللذة الحسية، وكذا^(٣) سائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها^(٤)، فإنها^(٥) كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب^(٦) المنافي للوجوب الذاتي. وأما اللذة العقلية، فنفاها المليون، وجوزها الفلاسفة، وقالوا: إن من تصور

(١) «أ» بدون: (عندنا).

(٢) «أ»: (وهذا).

(٣) «خ» بدون: (كذا)، وما أثبتناه من «أ + ب».

(٤) من المرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٥) «م»: (فإن).

(٦) «أ»: (التركيب)، وما أثبتناه من «ب».

كما لا فرح به، ولا شك أن كماله تعالى أجل الكمالات، فلا بد^(١) من أن يتلذذ به.
وفي الأصفهاني: والحق، أن اللذة والألم من توابع المزاج، ولا شك في استحالة
المزاج عليه تعالى، فلا شك في استحالتها أيضاً.
وفي مقام «التنزيه» مبحثان آخران ذُكرا في شرح «المواقف»:

المبحث السادس

أنه تعالى ليس بجوهر^(٢) ولا عرض

أما «الجوهر»، فنقول^(٣): إنه مسلوب عنه تعالى:

أما عند المتكلمين، فلأن الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات، والله تعالى ليس
بمتحيز.

وأما عند الفلاسفة، فلأن الجوهر عندهم ماهية إذا وُجِدَتْ في الأعيان كانت لا
في موضوع، وهذا إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته
عندهم، فلا يكون جوهرأ عندهم.

(١) «أ + ب + خ»: (بعد).

(٢) قال في شرح الملخص: لفظ «الجوهر» يقال بالاشتراك اللفظي على معان أربعة:

الأول: الموجود الغني عن المحل، والواجب تعالى جوهر هذا المعنى.

الثاني: الماهية التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع، وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية، والشبح ذهب إلى
أن وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق الجوهر عليه، والإمام ذهب إلى أن وجوده زائد فيتناوله.

الثالث: القابل للصفة، والحكماء اتفقوا على أنه تعالى ليس جوهرأ بهذا المعنى بناء على استحالة قيام الصفات بذاته
تعالى.

الرابع: الشيء الذي تتعاقب عليه الصفات، والحكماء اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب.
هذا إجمال ما فصله هناك، وقد يطلق «الجوهر» على «الذات» و«الحقيقة»، ولا خفاء في تناوله للواجب أهد سيد.

من هامش «أ».

(٣) «أ»: (نقول).

وأما «العرض»، فلاحتياجه في وجوده إلى محل^(١)، والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه.

المبحث السابع

في أنه تعالى ليس في زمان

اتفق العقلاء على أنه تعالى ليس بـ«زمانيّ»، أي: ليس واقعاً في الزمان، أي: ليس مقدراً به في ذاته أو صفاته، لأن الشيء إنما يكون متعلقاً بالزمان إذا كان متغيراً. أما عند الفلاسفة، فلأن «الزمان» عندهم مقدارٌ أمر متغير، هو حركة محدد الجهات، فما^(٢) ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يقدر^(٣) بمقدار أمر متغير، وأما ما كان متغيراً في شيء منهما، فإن كان تغيره تدريجياً، فتغيره يتقدر بالزمان، وإن كان تغيره دفعياً فتغيره واقع في «الآن» الذي هو طرف الزمان، فما لا تغير له أصلاً، لا تعلق له بالزمان قطعاً.

نعم، وجوده تعالى مقارن للزمان، وحاصل مع حصوله، وأما أنه زمانيّ أو آنيّ بمعنى أنه واقع في أحدهما فلا.

وأما عند المتكلمين، فلأن الزمان عندهم متجدد يُقدَّرُ به متجددٌ، فلا يُتصور في القديم الذي ليس بمتجدد أصلاً أن يقدر بالمتجدد.

نعم، وجوده -تعالى- مقارن بالمتجددات مثل ما سبق، وليس بمقدّرٍ بها، فإذا قلنا: كان الله موجوداً في الأزل، وسيكون موجوداً في الأبد، وهو موجود الآن، لم

(١) «ج»: (محلّه).

(٢) «أ»: (ما)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «ب»: (يتقدر).

نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، أي: مقدر بها، بل أردنا أنه مقارنة بها^(١) [من غير أن يتعلق بها]^(٢)، كتعلق الزمانيات، وإذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانياً لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل^(٣).

(١) «ب + ج»: (لها).

(٢) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٣) «م»: (واستقبال).

الفصل الثالث

في التوحيد

احتج^(١) الفلاسفة على أن واجب الوجود «واحد» بأن وجوب الوجود نفس ذاته تعالى، فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لكان مشاركاً له في ذاته، فيمتاز عن الغير بالتعين^(٢)، فيكون الواجب تعالى حينئذ مركباً من الوجوب والتعين^(٣)، وكل مركب محتاج إلى الجزء، والجزء غير المركب، وكل محتاج إلى الغير ممكن.

وهذا بناء على مذهبهم من أن وجوب الوجود عين الذات، وهو ممنوع^(٤)، لأنه عديمي^(٥)، كما سبق، ومن أن التعين^(٦) أمر وجودي، وهو ممنوع أيضاً، لأنه أمر عديمي^(٧)، كما سبق، فلا يلزم من انضمامه إلى شيء آخر التركيب.

أقول: اعلم أنه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى^(٨)، وهو هنا التوحيد؛ إذ الدليل ملزوم للمدعى، ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم.

واحتج المتكلمون على نفي الإلهين ببرهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وتقريره:

أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما التمانع بأن يريد أحدهما حركة جسم في وقت معين والآخر سكونه في ذلك الوقت، والتالي^(٩) - وهو إمكان التمانع - باطل، والملزوم مثله.

(١) «م»: (احتجت).

(٢) «أ + م»: (التعين).

(٣) «أ»: (التعين).

(٤) هذا السطر في «م» هكذا: (وهذا بناء على مذهبهم من أن الوجوب وجودي وهو ممنوع...).

(٥) وإذا كان عديمياً مغايراً للذات لا يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الذات، ويجوز أن يكون ذات الباري مغايراً بالذات لذات آخر اتصف بالوجوب أيضاً، فلا يحتاج إلى التعيين فلا يصح استدلالهم. من هامش «خ + أ».

(٦) «أ + ب + ج»: (التعين).

(٧) «ب + ج» بدون قوله: (ومن أن التعيين أمر وجودي، وهو ممنوع أيضاً، لأنه أمر عديمي كما سبق).

(٨) «أ»: (المدعى).

(٩) «أ»: (الثاني).

أما بيان الملازمة:

فلأن الحركة والسكون كل منهما أمر ممكن في نفسه، وكذا تعلق الإرادة بكل^(١) منها أمر ممكن [في نفسه]^(٢)، إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين، وهو ظاهر. وأما بيان بطلان التالي:

فلأن التمانع باطل، لأنه حينئذ إما أن يحصل مرادهما، فيجتمع الضدان، وإما أن لا يحصل مراد كل منهما، وهو محال؛ لأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون معاً مع أنه يلزم أيضاً^(٣) عجزهما حينئذ، وإما أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم عجز الآخر، فإذا كان التمانع باطلاً كان إمكانه باطلاً [أيضاً]^(٤)؛ لأن إمكان المحال محال أيضاً^(٥).

ويجوز التمسك في إثبات التوحيد بـ«الدلائل النقلية» مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]^(٦)، لأن العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم بأن الإله واحد حتى يلزم الدور، بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول، والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه، لا على التوحيد، فلا يلزم الدور. قال في شرح «المواقف»: واعلم أنه لا يخالف في مسألة^(٨) التوحيد إلا الثنوية،

(١) «ج»: (لكل).

(٢) ما بين المعقوفتين من «أ»، وهاتان عبارتان مكررتان في «أ» وغير مكررتين في «ب»، وقد حذفنا التكرار كما في «ب».

(٣) «أ» بدون: (أيضاً) ..

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (أيضاً محال).

(٦) «خ»: (إلا هو).

(٧) «أ + خ»: (إلا هو)، وما أثبتناه من «ب».

(٨) «ب»: (مسئلة). «م»: (واعلم أنه لا يخالفه مسألة...).

وهم الذين يقولون بالإلهين الاثنين^(١)، دون الوثنية^(٢)، فإنهم^(٣) لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية، وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة^(٤)، بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توسلاً^(٥) بها إلى ما هو إله حقيقة بأن يشفعوا^(٦) لهم.

وأما الثنوية^(٧)، فالمانوية^(٨) و^(٩) الديصانية^(١٠) منهم قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر الظلمة. وفساده ظاهر. والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان، وفاعل الشر هو أهرمن^(١١)، ويعنون بيزدان: ملكا، وبأهرمن: شيطانا، قاتلهم الله.

(١) «ب + م» بدون: (وهم الذين يقولون بالإلهين الاثنين).

(٢) وردت هذه العبارة في «ب + ج» هكذا: (...) إلا الثنوية دون الوثنية، فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان... وعبارة: (وهم الذين يقولون بإلهين الاثنين موجودة في هامش «أ»، وهي في صلب «خ».

(٣) «م»: (كأنهم) مكررة مرتين.

(٤) «أ»: (الآلهة).

(٥) «ب»: (توصلا).

(٦) «ب»: (تشفع).

(٧) الثنوية: هؤلاء هم أصحاب الإثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديان؛ بخلاف المجوس؛ فإنهم قالوا: بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا: بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر؛ والطبع؛ والفعل؛ والحيز؛ والمكان والأجناس؛ والأبدان والأرواح. [الشهرستاني]. وانظر ما قاله الإمام الباقر في الرد على أقوالهم في كتابه «التمهيد»، (ص ٦٨).

(٨) «م»: (المانوية).

(٩) «أ» بدون: (و).

(١٠) «أ»: (الديصانية). والثنوية فرق: المانوية، والمزدكية، والديصانية، والمرقونية، والكنوية، والصيامية، والتناسخية. ومن أراد الاستزادة في معرفة أهم آراء هذه الملل فعليه بكتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني فقد استقصاها فيه. وانظر: [الملل والنحل للشهرستاني ٨٠ / ٢] بهامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، [والتنبيه والرد لأبي الحسين المطلي بتعليقات الإمام المحقق محمد زاهد الكوثري: (ص ٩٢)]، والفرق بين الفرق: (ص ٢٧١)، [ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: (ج ١ / ١٩٤)]. وانظر ما قاله الإمام الباقر في الرد على أقوالهم في كتابه «التمهيد»، (ص ٧٣).

(١١) «أ» (هرمن)، وما أثبتناه من «ب».



الباب الثاني

في الصفات^(١) الثبوتية

وفيه مقدمة زدتها من شرح «المواقف» وفصلان

(١) «م»: (صفاته).



المقدمة

في أن له صفاتٍ موجودةً قائمةً بذاته زائدةً على ذاته [تعالى]^(١)
فهو: عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرة، مريدٌ بإرادة، سميعٌ بسمع^(٢)، بصيرٌ ببصر^(٣)، حيٌّ
بحياة

وإليه ذهب الأشاعرة، واستدلوا على «زيادة» الصفات بأنه لو كان العلمُ نفسَ
الذاتِ والقدرةُ أيضاً نفسَ الذاتِ، كما ذهب إليه المخالفون، لكان العلمُ نفسَ القدرة،
وهو ضروري البطلان، وكذا الحال في باقي الصفات.

وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة^(٤) إلى نفي الصفات القديمة الزائدة على
الذات، فقالوا^(٥): هو تعالى: عالمٌ بالذاتِ، وقادرٌ بالذاتِ، وكذا سائر الصفات، فهم
يقولون: إن صفاته تعالى عينُ ذاته.

فإن قلت: كيف يتصور كونُ صفةٍ الشيء عينَ حقيقته مع بدهة تغاير الصفة
والموصوف؟

قلت: ليس [معنى]^(٦) ما ذكره أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان [معنى]^(٧)،
بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذاتٍ وصفيةً معاً، مثلاً: ليست ذاتك

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «أ»: (يسمع)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «أ»: (يبصر)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) ولذلك هؤلاء هم معطلة الذات الإلهية عن صفاتها. من هامش «خ + أ».

(٥) «ب»: (وقالوا).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في الانكشاف إلى صفة العلم بخلاف ذاته^(١) تعالى^(٢)، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لأجل ذاته، فذاته^(٣) بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في سائر الصفات، فمرجع^(٤) كلامهم إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها^(٥).

أقول: إذا كان مرادهم من [كون الصفة غير^(٦) الذات] هو ما ذكرنا^(٧)، لا يصح استدلال الأشاعرة بقولهم: [لو كان العلم نفس الذات أهـ^(٨)]، إذ^(٩) لا يلزم على هذا التحقيق [كون العلم نفس القدرة]، بل كون مبدئهما^(١٠) واحداً. والأشاعرة قالوا: صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيره. فإن قلت: هذا نفي النقيضين^(١١)!

قلت: لم يريدوا بـ«الغيرية» انتفاء «العينية»، بل أرادوا بها معنى أخص من انتفاء العينية و^(١٢) هو «إمكان الانفكاك»، فمعنى قولهم: [لا غيره]: لا يمكن انفكاك

(١) «أ»: (وإنه).

(٢) هكذا تركيب الجملة في المطبوع.

(٣) «م»: (وذواته).

(٤) «ب»: (ومرجع).

(٥) «م» بدون: (وحدها).

(٦) «ب + م»: «عين».

(٧) «أ»: (ذكرناه).

(٨) «ب + م»: «الخ».

(٩) «م»: «لأنه».

(١٠) «م»: «مبدؤهما».

(١١) «أ»: «نفي عين للنقيضين». «م»: «للتقيضين».

(١٢) «م» بدون: (و).

صفاته^(١) من ذاته، وذلك بأن تكون^(٢) صفاته أزلية، إذ لو كانت حادثة^(٣)، كما زعمت الكرامية، لأمكن انفكاك الذات عنها.

فحاصل^(٤) مذهب الأشاعرة: أن صفاته تعالى قديمة ممكنة في أنفسها واجبة لذاته تعالى، بمعنى: أن صفاته تعالى مستندة إلى ذاته بالإيجاب لا بطريق الاختيار، فهو - تعالى - موجب في صفاته ومختار في أفعاله. بعض ما ذكرته مأخوذ من شرح «العقائد»^(٥) للفتازاني.

(١) «م»: (صفة).

(٢) «م»: (يكون).

(٣) فالصفات عند أهل السنة زائدة على الذات ذهنا، وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعية منتفية عن الذات، وعند الكرامية وما عليه عموم المجسمة وهو مذهب ابن تيمية والوهابية والسلفية القول بحدوث صفات الله تعالى ومخلوقيتها.

(٤) في أصل كلامهم على مراد اجتماع الأعم مع نفي الأخص فتدبر. من هامش «أ».

(٥) شرح العقائد النسفية: متن وشرح، أما المتن «متن العقائد» فلإمام من الأئمة الأحناف، وهو الإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة: (٥٣٧هـ)، وأما الشرح فهو للإمام المحقق الكبير سعد الدين الفتازاني المتوفى سنة: (٧٩١هـ)، وهذا المتن وشرحه من أهم كتب أهل السنة المختصرة، بل أهما على الإطلاق، فإذا قيل في الكتب: قال في «شرح العقائد»، فالمقصود هذا الكتاب على الإطلاق، ولقد اعتنى به العلماء عناية فائقة لم تعهد في غيره، فهو عندهم المعتمد في التدريس، وفي تخرج الطلاب، وفي امتحانهم، وقد درج الأذكياء على حفظه، ولا يعرف دقائق هذا الشرح إلا من بالغ في تحصيل ألفاظه واستخلاص مضامينها، وأما الشروح والحواشي والتعليقات التي كتبت عليه فما طبع منها أو عرفنا اسمه فشيء قليل، ومن ذلك:

* حاشية العلامة المحقق عصام الدين المشهور باسم «العصام» أو «ابن عريشة»، وحاشيته من أهم الحواشي، وعلى هذه الحاشية الجليلة حاشيتان أو تعليقاتان، الأولى لولي الدين، والثانية للكفوي. هذه جميعا قد نسختها بيدي أثناء دراستنا للشرح على شيخنا سعيد فودة - حفظه الله -

* حاشية العلامة المحقق الخيالي: (٨٦٠هـ)، وهذه أيضا كتب عليها تعليقات منها: حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته، وعلى قول أحمد والخيالي حاشية للمرعشي اسمها: حاشية المرعشي على قول أحمد والخيالي مع منهواته. وعلى الخيالي كتب عبد الحكيم السياكوتي حاشيته المشهورة، وعلى حاشية السياكوتي كتبت حاشية اسمها «جامع التقارير» لبعض أفاضل المحققين جمع فيها خلاصة التقارير التي كتبت على حاشية السياكوتي على الخيالي. وحاشية المحقق شجاع الدين الرومي على الخيالي، وحاشية المحقق محمد الشريف على الخيالي.

* حاشية المحقق ملا أحمد الجندي مع منهواته.

* حاشية الولي مصلح الدين مصطفى الكستلي المتوفى سنة: (٩٠١هـ).

* حاشية الشيخ رمضان البهشتي المتوفى سنة: (٩٧٩هـ).

[و] ^(١) استدلّت الفلاسفة: بأنه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكانت ^(٢) ذاته مقتضياً لها، فيكون ذاته [تعالى] ^(٣) قابلاً وفاعلاً معاً، وهو محال. وأجيب: بمنع الاستحالة.

واستدلّت ^(٤) المعتزلة والشيعة: بأنه لو كان للواجب صفات موجودة ^(٥) قائمة بذاته [تعالى] ^(٦) فيما حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى و ^(٧) خلوها عنها في الأزل، وإما قديمة، فيلزم تعدد القدماء، والنصارى كفرت [بإثبات] ^(٨) ثلاثة من القدماء، وهي: الوجود، والعلم، والحياة، وسموها: الأب، والابن، وروح القدس، فما ظنك بمن ^(٩) أثبت الأكثر.

والجواب: أن إكفار النصارى لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها، ولهذا زعموا انتقال العلم إلى بدن عيسى لله عليه السلام -، والأشاعرة لا يقولون كذلك، بل يقولون بذات وصفات قائمة بها.

قال الخيالي: [و] ^(١٠) من غاية جهلهم، أي: النصارى، جعلوا الذات الواحدة

هذا وإن شيخنا الأستاذ سعيد حفظه الله شديد العناية بشرح العقائد النسفية وقد شرحه مرارا لطلاب العلم وهي شروح مسجلة والله الحمد، وإنه ربما شرع في كتابة مصنف يذكر فيه خلاصة ما في هذه الشروح والخواشي، والله الموفق.

(١) ما بين المعقوفتين من «أ».

(٢) «ب»: (لكان).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + ج + م».

(٤) «م»: (واستدل).

(٥) «م»: (موجود).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «ج»: (أو).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٩) «م»: (من).

(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب».

نفس^(١) ثلاثة صفات، وقالوا: إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم^(٢)، وأرادوا «بالجوهر»: القائم بنفسه، وب«الأقنوم»: الصفة.

قال الدّوّاني: واعلم أن مسألة^(٣) زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال: عندي إن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما^(٤) لا يدرك^(٥) إلا ب«الكشف»، ومن أسنده إلى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري، ولا أرى بأساً في [اعتقاد]^(٦) أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة، إلى هنا كلام الدّوّاني.

(١) «ج» بدون: (نفس).

(٢) أقانيم: جمع أقنوم، بمعنى «الأصل». قيل: هو لفظ يوناني، ومرادهم بالأقانيم ما سبق من الوجود والعلم والحياة. من هامش «خ + أ».

(٣) «ب»: (مسئلة).

(٤) «أ» بدون: (مما).

(٥) «ب + ج + خ»: (مما لا يدرك).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».



الفصل الأول

في الصفات التي يتوقف^(١) عليها أفعاله تعالى

وفيه أربعة مباحث

(١) «ب»: (تتوقف).



المبحث الأول

في القدرة

قال في شرح «المواقف»: إنه تعالى قادر، أي: يصح منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منها لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه^(١)، وإلى هذا ذهب المليون كلهم. وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، ممتنع خلوه عنه، فأنكروا «القدرة» بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنها نقصان وأثبتوا له «الإيجاب» زعماً منهم أنه الكمال التام، وأما: [كونه تعالى قادراً]، بمعنى: [إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل]، فهو متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الفلاسفة ذهبوا إلا أن مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والجود، لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له^(٢)، فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل^(٣)، لأنه لما استحيل انفكاك المشيئة عن ذاته، والمشيئة يستلزم^(٤) الفعل، فيلزم استحالة انفكاك الفعل عن ذاته^(٥)، -وبين هناك -^(٦) فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، لكن الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى، انتهى^(٧).

أقول: وذلك لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

(١) «م»: (عنها).

(٢) «أ»: بدون: (له) ..

(٣) قوله: (وبين الفعل) ليس في «خ»، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «أ + ب + ج»: (تستلزم).

(٥) «ب + ج» بدون: (لأنه لما استحيل انفكاك المشيئة عن ذاته، والمشيئة تستلزم الفعل، فيلزم استحالة انفكاك الفعل عن ذاته).

(٦) ما بين الشرطتين ليس في «أ + ب + ج + م».

(٧) «أ»: (اه).

دليل المتكلمين هو: أنه تعالى لو كان موجباً بالذات لزم قدم الحادث، والتالي باطل بالبداهة.

وأما بيان الملازمة: فهو أن^(١) أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً، إذ لو حدث لتوقف^(٢) على شرط حادث لثلا يلزم التخلف عن الموجب التام، وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم أيضاً، فيتوقف هو أيضاً على شرط آخر حادث، وحينئذ يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة^(٣) أو مجتمعة، وكلاهما محالان. أقول: لعل هذا الدليل تحقيقي بناء على استناد^(٤) جميع الأشياء إليه تعالى على ما هو الحق، وذهب إليه الأشاعرة.

وأما الفلاسفة^(٥) فهم يمنعون ملازمة هذا الدليل بناء على أنهم لا يسندون إليه تعالى إلا العقل الأول، ويقولون بقدمه.

احتجت الفلاسفة على إيجابه تعالى بأنه تعالى إذا^(٦) استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب الأثر، لكن المقدم حق.

بيان الملازمة: أنه إذا لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الأثر ممكناً، وإذا كان ممكناً يكون فعله تارة وتركه [تارة]^(٧) أخرى ترجيحاً بلا مرجح، وهو باطل.

(١) في «أ»: (فأن) بدون (هو)..

(٢) «م»: (التوقف).

(٣) متعاقبة إن توقف على عدم الحادث بعد وجوده أو مجتمعة إن توقف على وجوده. من هامش «خ + أ».

(٤) «ب»: (استناد).

(٥) «ب»: (الحكماء).

(٦) «م»: (إن).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

وبيان حقيقة^(١) المقدم: أنه تعالى إن لم يستجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية^(٢) امتنع منه وجود الأثر لامتناع الشروط عند عدم الشرط، والتالي باطل. وأجيب أولاً، بمنع الملازمة ومنع دليلها، الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح في ذات الأثر، مستنداً بأن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بإرادته من غير ترجيح أحدهما على الآخر، ألا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على الآخر^(٣).

وأجيب ثانياً، بمنع حقيقة^(٤) المقدم ومنع لزوم امتناع وجود الأثر مستنداً بأنه يجوز أن يستجمع المؤثر شرائط المكنة^(٥) - بضم الميم - أي: القدرة للفعل والترك، فلا يمتنع الفعل عنه، ولا يستجمع شرائط الفعل بأن لم يوجد تعلق الإرادة في الأزل، فلا يجب الفعل.

فرع^(٦): قدرته تعالى تعمُّ جميع الممكنات:

والدليل عليه: أن المقتضي للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات المدومة على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها يثبت^(٧) على كلها.

وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض، لا امتياز فيه أصلاً، فلا يتصور [فيه]^(٨) اختلاف في نسبة الذات

(١) «أ»: (حقيقة).

(٢) «م»: (الأثرية).

(٣) هذه الفقرة كلها غير موجودة في «م». من (وأجيب أول) إلى (على الآخر).

(٤) «أ»: (حقيقة).

(٥) «ب»: (القدرة)، وفي «ب» أيضاً بدون: (بضم الميم أي: القدرة). «م»: (المكنة).

(٦) «م»: (فروع).

(٧) «ج + م»: (ثبت).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

إلى المعدومات بوجه من الوجوه، فيثبت أن نسبة الذات إلى جميع الممكنات المعدومة على السواء.

ولما كان المعدوم الممكن شيئاً وثابتاً عند المعتزلة، جاز على قاعدتهم أن يكون^(١) خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، كذا في شرح «المواقف».

وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسألة وهي: [عموم القدرة] فهو: أن الفلاسفة قالوا: إنه تعالى واحد، والواحد^(٢) لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو العقل الأول، والكبرى باطلة، قد يبين بطلانها في مواضع لا يحصى^(٣).

وقال المنجمون^(٤): مدبر هذا العالم هو الأفلاك والكواكب؛ لما نشاهد من أن^(٥) تغيرات الأحوال مرتبطة بتغيرات أحوال^(٦) الأفلاك والكواكب.

وأجيب: بأن^(٧) الدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر^(٨) لتخلف العلية عن الدوران في المضافين، فإن كلاً من المضافين، كالأبوة والبنوة، مرتب^(٩) على الآخر وجوداً وعدمًا مع أن أحدهما ليس بعلة^(١٠) للآخر، فتغيرات الأفلاك والكواكب وضعها الله تعالى علامات لخلق الأحوال المتغيرة.

(١) «ب»: (تكون).

(٢) «أ + ب + ج + م» بدون: (والواحد).

(٣) «أ + ب + ج»: (تحصى).

(٤) انظر (ص ٦١) من كتاب «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للسان الأمة، القاضي أبي بكر الباقلاني، رضي الله عنه، فقد فصل في الكلام على أقوال المنجمين والرد عليهم.

(٥) «م» بدون: (أن).

(٦) «م» بدون: (الأحوال).

(٧) «أ»: (أن).

(٨) «م» بدون: (للدائر).

(٩) «ج»: (مرتب).

(١٠) إذ هما متساويان في الدرجة والعلة مقدمة على المعلول. من هامش «خ + أ».

وقالت الثنوية والمجوس: إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان شريراً.
وأجيب: بأنه إن عنيتم بـ«الشرير»: خالق الشر، فلتلزم^(١) التالي، فإنه تعالى خالق للخير والشر، وإنما لا يطلق عليه لفظ «الشرير» لعدم إجازة الشرع، وأسماء الله تعالى توقيفية^(٢)، ولأن الشرير يوهم أن غالب أحواله شر، وليس كذلك، لأن رحمته سبقت على غضبه^(٣)، وإن عنيتم به معنى آخر فينبوه؟
وقال النظماء ومتبعوه: إنه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لأن فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه.
والجواب: أنه لا قبح^(٤) بالنسبة إليه تعالى، فإن الكل ملكه، فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد، وإن سُلِم قبح الفعل بالقياس إليه تعالى فغايبته عدم الفعل لوجود^(٥) الصارف عنه وهو القبح، وذلك لا ينفي القدرة عليه.
وقال البلخي^(٦) ومتابعوه: إنه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد، أي: مقدوره،

(١) «أ + ب + ج»: (فيليزم). «خ»: (فتلزم)، وما أثبتناه ما في «م».

(٢) مبنية على توقيف الشرع أي جعل الشرع واقفاً إياها. من هامش «خ + أ».

(٣) «ب + م» بدون: (لأن رحمته سبقت على غضبه).

(٤) «خ»: (قبيح).

(٥) «ب»: (بوجود).

(٦) أبو القاسم البلخي: عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنف في «الكلام» كتباً كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة، وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرني القاضي أبو عبد الله الصيمري حدثنا أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، قال: كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقة قديمة وكيدة، وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنا. وتوفي أبو القاسم بلخ في أول شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة. [تاريخ بغداد ٩ / ٣٨٤]. قال في تاج التراجم في طبقات الحنفية: ثم عاد إلى بلخ وتوفي بها في شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة فيها ذكره ابن الخطيب. وعبد الله بن الحسين أبو محمد النيسابوري المعروف بالناصري، ولي القضاء بخراسان وقدم بغداد وحدث بها عن بشر بن أحمد الأسفرائني وابن حمدان والطبقة، وسمع منه ابن الضرائب وغيره، وعقد مجلس الإملاء، وله مختصر في الفقه اختصره من كتاب الخصاص. توفي سنة سبع وأربعين وأربعمائة اهد انظر هامش مصباح الأرواح بتحقيق شيخنا الأستاذ سعيد فودة (ص ١٧٢).

لأن مقدور العبد إما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة أو سفه خال عنها، والكل محال على الله تعالى.

والجواب: أن ما ذكرتموه من «صفات الأفعال» اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا [وصدوره]^(١) بحسب قصدنا ودواعينا^(٢)، وأما فعله تعالى فمتمزه^(٣) عن هذه الاعتبارات، فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عن هذه الاعتبارات^(٤). وقال أبو علي^(٥) الجبائي وابنه أبو هاشم: إنه^(٦) تعالى قادر على «مثل» مقدور العبد^(٧) وليس بقادر على «نفس» مقدور العبد، وإلاّ لو^(٨) أراد تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف.

والجواب: أن كراهة العبد إنما يستلزم^(٩) اللاوقوع إذا لم يتعلق بالفعل إرادة أخرى مستقلة.

(١) ما بين المعقوفين من «م».

(٢) «ج»: (وداعينا).

(٣) «خ»: (متمزه).

(٤) «م» بدون: (فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عن هذه الاعتبارات).

(٥) «ج» بدون: (أبو علي).

(٦) «ب + م»: (إن الله).

(٧) «خ» بدون: (العبد)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٨) «ب»: (فلو).

(٩) «ج»: (تستلزم).

المبحث الثاني

في أنه تعالى عالمٌ

ويدل^(١) عليه وجهان:

الأول: أنه تعالى مختار، فيمتنع توجهه^(٢) قصده إلى ما ليس بمعلوم.
والثاني: أن علمه تعالى ظاهر لمن^(٣) تأمل في أحوال المخلوقات من العلويات
والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل في الحيوانات وفيما هديت إليه من
مصالحها وفيما أعطيت من الآلات المناسبة لمصالحها.
وههنا فرعان:

الفرع الأول: أن الله^(٤) تعالى عالم بكل المعلومات كما هي: أي: عالم بالكليات
على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لأن الموجب لعالميته تعالى ذاته،
ونسبة ذاته إلى كل المعلومات على السواء، فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالماً بالبعض
أوجب كونه عالماً بالباقي.

قالت الفلاسفة: إنه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي، مثل أن يعقل أن كسوفاً
يعرض عند حصول القمر في وقت كذا^(٥) في مقابلة كذا، ثم ربما وقع^(٦) ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على الوجه

(١) «أ»: (يدلك).

(٢) «أ»: (من توجه)، وما أثبتناه من: «ب».

(٣) «أ»: (ظاهرة)، وما أثبتناه (ظاهر لمن) من: «ب».

(٤) «ب»: (أنه تعالى).

(٥) «ب» بدون: (في وقت كذا).

(٦) «م»: (يقع).

الأول لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث عند حدوث^(١) المدرك ويزول مع زواله، وذلك الإدراك الأول يكون ثابتاً^(٢) الدهر كله.

احتجت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير كما لو علم كون «زيد» في الدار الآن، فعند تغير المعلوم، أي: عند خروج زيد من الدار، إن بقي العلم الأول لزم الجهل، وإن لم يبق العلم الأول يلزم التغير في صفاته. وأجيب: بأنه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير إضافة الصفة الحقيقية وتعلقها، فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية، بل في التعلق.

أقول: [و]^(٣) المسلمون يقولون أيضاً بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي أيضاً، فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين، إذ كل جزئي فله وجه كلي. الفرع الثاني: أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته، خلافاً لجمهور المعتزلة، وكذا قدرته:

لنا: أن البداهة تفرق بين قولنا: [ذاته]، وبين قولنا: [ذاته^(٤): عالم^(٥) قادر]، وأيضاً، علمه تعالى إما^(٦) إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، وهي التي سماها أبو عليّ الجبائي وابنه أبو هاشم: «عالمية»، أو صفة تقتضي تلك الإضافة، وهي مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها، وهي: «المثل

(١) «أ» بدون: (حدوث) ..

(٢) «أ»: (ثابت).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٤) «ب + ج»: (إنه).

(٥) «م» بدون: (عالم).

(٦) «م» بدون: (إما).

الأفلاطونية^(١)»، فإن أفلاطون ذهب إلى أن لكل معلوم مثلاً في الخارج قائماً بنفسه إذا التفتت إليه النفس أدركته^(٢)، أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى، كما هو مذهب ابن سينا^(٣) ومن تابعه، وأياما كان فهو غير ذاته.

المبحث الثالث

في الحياة

اتفق جمهور العلماء على^(٤) أنه تعالى «حيّ»، لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً؛ فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة. وذهب الباكون إلى أن الحياة عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة.

(١) انظر ترجمة أفلاطون، في المثل الأفلاطونية.

(٢) «خ»: (أدركه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «أ»: (بن) بدون همزة، وما أثبتناه م «ب».

(٤) «خ»: (إلى).

المبحث الرابع

في إرادته تعالى

اتفق الجمهور على أنه [تعالى]^(٥) «مريد»، وتنازعوا في معنى «الإرادة»: فقال الفلاسفة: إرادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الأكمل، ويسمونه «عناية».

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة منهم محمود الخوارزمي^(٦) صاحب «الكشاف»^(٧): إرادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل، فهو داع إلى الإيجاد، وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل يوجب الفعل، ويسميه أبو الحسين بـ«الداعية».

وقال الحسين النجار^(٨): [كونه تعالى مريداً] أمر عديم، وهو عدم كونه مكرها

(٥) ما بين المعقوفين من «ج + م».

(٦) الزمخشري: الخوارزمي النحوي، صاحب «الكشاف»، و«المفصل». رحل، وسمع ببغداد من نصر بن البطر وغيره. وحج، وجاور، وتخرج به أئمة. قال السمعاني: برع في الآداب، وصنف التصانيف، ورد العراق وخراسان، ما دخل بلداً إلا واجتمعوا عليه، وتلمذوا له، وكان علامة نسابة، جاور مدة حتى هبت على كلامه رياح البادية. مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة. وقال ابن خلكان: له «الفائق» في غريب الحديث، و«ربيع الأبرار» و«أساس البلاغة»، و«مشتبه أسامي الرواة»، وكتاب «النصائح»، و«المنهاج» في الأصول، و«ضالة الناشد». قيل: سقطت رجله، فكان يمشي على جاون خشب، سقطت من الثلج. وكان داعية إلى الاعتزال، الله يسامحه. [السير: ٢٠/ ١٥١].

(٧) «م» بدون: (صاحب الكشاف).

(٨) «م»: (البخاري). الحسين النجار: أبو عبد الله الحسين بن محمد ابن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين. وقيل: كان يعمل الموازين. وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام، فرفسه، فيقال: مات منها بعد تعلل. ذكر ابن النديم أسماء تصانيف النجار، منها «إثبات الرسل»، و«القضاء والقدر»، و«اللطيف والتأييد»، و«الإرادة الموجبة»، وأشياء كثيرة. [السير]. قال ابن النديم: كان حائكا، في طراز العباس بن محمد الهاشمي، وهو من متكلمي المجبرة، وقيل: إنه كان يعمل الموازين، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الخفاش... الخ. اهـ وقد ذكر ابن النديم مناظرته

و^(١) مغلوباً.

وقال الكعبي: إرادته تعالى في فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به.

وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو^(٢) هاشم والقاضي عبد الجبار^(٣):
إنها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة، مرجحة لبعض مقدوراته على بعض.

لنا: إن تخصيص أحد الضدين بالوقوع^(٤) لا بد له من مرجح، وهو ليس نفس القدرة، لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، ولا العلم، لأن العلم تابع

مع النظام.

(١) «م»: (أو).

(٢) «م» بدون: (أبو).

(٣) القاضي عبد الجبار: ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. سمع من: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، ولعله خاتمة أصحابه، ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، ومن الزبير بن عبد الواحد الحافظ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب. حدث عنه: أبو القاسم التنوخي، والحسن بن علي الصيمري الفقيه، وأبو يوسف عبد السلام القزويني المفسر، وجماعة. ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي المقنوت. مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة. من أبناء التسعين. [السير: ١٧ / ٢٤٤]. قال ابن كثير (٣٠٨ / ١١):... وفيها (أي سنة: ٣٦٧هـ) خلع على القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي بقضاء قضاة الري وما تحت حكم مؤيد الدولة بن ركن الدولة، وله مصنفات حسنة قال السبكي في: [الطبقات الكبرى]: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله القاضي أبو الحسن الهمداني الأسدي، وهو الذي تلقبه المعتزلة: «قاضي القضاة» ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان يتحلل مذهب الشافعي في الفروع، وله التصانيف السائرة والذكر الشائع بين الأصوليين، وتوفي يوم الاثنين الثامن والعشرين من صفر سنة اثنتين وخمسين وأربع مئة. قال ابن الصلاح: رأيت في ترجمة إمام الحرمين بخط بعض المعلقين عنه سمعته يقول عن الأستاذ أبي إسحاق: لو أن واحدا وطىء زوجته واعتقد أنها أجنبية فعليه الحد. قال ابن الصلاح: وهذا يبادر الفقيه إلى إنكاره ولكن الحقائق الأصولية آخذة بضبعه فإن الأحكام ليست صفات للأعيان. قلت: وهذا فيه نظر، وقوله: «الأحكام ليست صفات للأعيان» مسلم، ولهذا قلنا بأن هذا الوطء حرام يعاقب عليه، ولو كانت صفات للأعيان لم نحرمه، وأما انتفاء الحد فإنها كان لأجل الشبهة، فإن أقل أحوال كونها في نفس الأمر زوجته أن تكون شبهة ينفي الحد بمثلها، والأصولي لا ينكر أن الشبهات تدرأ الحدود، فهذه مقالة ضعيفة لا يشهد لها فقه ولا أصول.

(٤) «م»: (بالقدرة) بدلا عن (بالوقوع).

للمعلوم، أي: العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه، فلا يكون الوقوع تبعاً للعلم وإلا لزم الدور، فلا بُدَّ من شيء [آخر]^(١) صالح للمُخَصِّصِيَّةِ^(٢) وهو «الإرادة».

فرع: إرادته تعالى غير محدثة:

وقالت المعتزلة إرادة الله تعالى قائمة بذاتها، أي: بذات الإرادة، حادثة لا في محل. وقالت الكرامية: هي صفة حادثة يخلقها الله تعالى [في ذاته تعالى]^(٣). لنا^(٤): أن وجود كل محدث موقوف على تعلق الإرادة [به]^(٥)، فلو كانت إرادته حادثة احتاجت إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل.

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «ج»: (التخصيص).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م»، لكن «م»: دون: (تعالى). وهو عين مذهب ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما من الوهابية والسلفية أيضاً. وزاد ابن تيمية على القول بمخلوقية صفة الإرادة الإلهية بدعة أخرى وهي القول بوجود نوعين من الإرادة الأولى الإرادة التكوينية والثانية الإرادة التشريعية، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة من القول بوحدة الصفات الإلهية. ومن قال بالإرادتين الشيعة. والإرادة عند أهل السنة صفة معنى واحدة وحيدة مطلقة لا تعدد فيها، يخصص الله تعالى بها ويختار لكل ممكن من الممكنات ما يجوز عليه من الصفات. والفرق بين مذهبي المعتزلة والشيعة ومذهب ابن تيمية بعد اتفاقها على القول بحدوث الإرادة الإلهية أن ابن تيمية يجعل ذات الله - تنزهه وتقديسه - محلاً للإرادات الحادثة، بينما ذهب المعتزلة والشيعة إلى القول بأن الله - تعالى عن قولهم - يخلق أراداته خارج ذاته، ولو أزم كل من الطرفين أفسد من الفساد.

(٤) «ج»: (أما أن...).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

الفصل الثاني

في سائر صفاته^(١)

أي: [في]^(٢) صفات لا يتوقف عليها أفعاله تعالى

(١) «ج + م»: (الصفات).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

وفيه ستة مباحث

المبحث الأول

في السمع والبصر

اتفق المسلمون على أنه تعالى: سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه: فقالت الفلاسفة^(١) والكعبي وأبو الحسين البصري: السمع والبصر^(٢) عبارة عن^(٣) علمه بالمسموعات والمبصرات. وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية: هما^(٤) صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات، لأنه قد دلت الحجج السمعية على أنه سميع بصير، ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، وليس في العقل^(٥) ما يصرف [الحجج السمعية]^(٦) عن^(٧) ظواهرها، فيجب الإقرار بها، وإذا كان سميعاً بصيراً يكون عالماً أيضاً بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها؟^(٨)

(١) «أ»: (الفلاسفة)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «ب» بدون: (السمع والبصر).

(٣) «أ»: (عة)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «أ» بدون: (هما).

(٥) «أ»: (الفعل).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «م»: (وعن).

(٨) «ب» بدون: (حال حدوثها).

والحاصل: أن المسموعات والمبصرات ^(١) كما هي متعلق علمه تعالى فهي ^(٢) متعلق سمعه وبصره. وهما صفتان قديمتان تُعدَّان المتصفَ بهما لإدراك المسموعات والمبصرات.

قال ^(٣) في شرح «المواقف»: والأولى أن يُقال: لما ورد النقل بهما آمنا بذلك، وعرفنا أنها لا يكونان ^(٤) بالآيتين ^(٥) المعروفتين ^(٦)، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها.

المبحث الثاني

في ^(٧) أنه تعالى متكلم

والدليل عليه إجماع الأنبياء - عليهم السلام - ^(٨) وهذا ^(٩) الإجماع من الأنبياء ثبت بالتواتر، والمسلمون بعد اتفاقهم على إثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه: فذهب الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت، بل هو المعنى القديم ^(١٠) القائم بنفسه تعالى، أي: بذاته، المعبر عنه بالعبارات المختلفة. وذهبت الحنابلة ^(١١) إلى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وأنه

(١) «ب» بدون: (والحاصل: أن المسموعات والمبصرات).

(٢) «م»: (فهو).

(٣) «م»: (كذا في شرح المواقف).

(٤) «م»: (يكون).

(٥) «أ»: (الآيتين).

(٦) «خ»: (معروفتين)، وما أثبتناه من بقية النسخ

(٧) «أ» بدون: (في).

(٨) «م» بدون: (عليهم السلام).

(٩) «أ»: (هذه)، وما أثبتناه من (ب).

(١٠) «م» بدون: (القديم).

(١١) أي: المجسمة منهم، وإلا ففضلاء الحنابلة من أهل السنة المنزهة لله تعالى.

قديم، وقد بالغوا في قدمه حتى قال بعضهم -جَهْلًا: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف.

وذهبت المعتزلة إلى أن كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي، فهو حادث. وذهبت الكرامية إلى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وهو حادث.

فاتفق الفريقان الأولان في قدم الكلام، والأخيران في حدوثه، ولذلك قال في شرح «المواقف»: إن في بحث الكلام قياسين متعارضين: أحدهما: أن كلامه تعالى صفة له تعالى^(١)، وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم، فكلامه تعالى قديم.

وثانيهما^(٢): أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف والأصوات، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث. فافترق المسلمون إلى أربع فرق:

ففرقتان^(٣) منهم، وهما الأشاعرة والحنابلة، ذهبوا إلى صحة القياس الأول، ولما لزمهما دفع معارضة القياس الثاني قدحت الأشاعرة في صغراه، أي: صغرى القياس الثاني، وقدحت الحنابلة في كبراه.

وفرقتان أخريان، وهما المعتزلة والكرامية، ذهبوا إلى صحة القياس الثاني^(٤) [ولما لزمهما دفع معارضة القياس الأول قدحت المعتزلة في صغراه^(٥)]، أي: صغرى

(١) «أ + ب + ج» بدون: (تعالى).

(٢) «أ»: (فثانيهما).

(٣) «أ»: (فرقتان).

(٤) «أ»: (الأول)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٥) ما بين المعقوفين ليس في «أ + م».

القياس الأول^(١)، وقدحت^(٢) الكرامية في كبراه.

قال شارح «المواقف»: واعلم أن للمصنف - يريد صاحب المواقف -^(٣) مقالة [مفردة]^(٤) في تحقيق كلام الله تعالى، ومحصولها: أن لفظ «المعنى» يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة أخرى على الأمر^(٥) القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال كلامه تعالى هو «المعنى النفسي» فهم أصحابه منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه وأنها ليست كلامه [تعالى]^(٦) حقيقة.

وهذا^(٧) الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه عُلِمَ من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة^(٨)، وكعدم طلب المعارضة [والتحدي]^(٩) لكلام الله تعالى^(١٠) الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة، فوجب حمل لفظ «المعنى» في قول الشيخ: [كلام الله تعالى هو المعنى النفسي] على الاحتمال الثاني، وهو الأمر القائم بالغير، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

(١) ما بين المعقوفتين ليس في «أ + م».

(٢) «ب» بدون: (و). «ج» بدون: (قدحت).

(٣) «أ» بدون: (واعلم أن للمصنف، يريد صاحب المواقف).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «أ»: (المعنى).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «ب»: (وهو أي) بدون: (هذا).

(٨) هذه العبارة في «م» هكذا: (... ضرورة كون كلامه تعالى حقيقة).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٠) «م» بدون: (تعالى).

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فكيف تكون^(١) قديمة؟
فجوابه: أن ذلك الترتيب^(٢) إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة،
والتلفظ^(٣) حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون
حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة.

وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل
يعرف^(٤) حقيقته، انتهى ما قاله شارح المواقف نقلاً عن المصنف.

ثم قال^(٥) «شارح المواقف»: ولا شبهة [في]^(٦) أن ما ذكره «المصنف» أقرب إلى
الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة.

أقول: والحاصل أن كلامه تعالى هو العبارات المنظومة، كما هو مذهب السلف
على ما صرح به في أوائل شرح «المواقف».

ثم إن كلامه تعالى مغاير^(٧) لعلمه وإرادته لأنه قد يخالفهما، فإنه تعالى أمر «أبا
هلب» بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته لما يخالف علمه.

قال «المصنف»: والإطناب في ذلك، أي: في الكلام كما أطنب فيه الآخرون،
قليل الجدوى، فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن^(٨) نظر العقول.

فرع: خبر الله صدق لأن الكذب نقص، والنقص على الله محال.

(١) «مط»: (يكون).

(٢) «م»: (الترتيب).

(٣) «م»: (فالتلفظ).

(٤) «أ»: (تعرف حقيقته).

(٥) قال شارح المواقف: [وصف «المصنف»]: يريد صاحب المواقف «القرآن» بالقدم، ثم صرح بما يدل على أنه
هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا: إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن «متعلقها» - أعني:
المحفوظ والمقروء والمكتوب: قديم. من هامش «خ + أ».

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «أ»: (مغايرا)،

(٨) «م»: (على).

المبحث الثالث

في البقاء

أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد^(١)، وقالوا إنه^(٢) صفة وجودية زائدة [على]^(٣) الوجود، ويفسرونه، أي: البقاء، تارة باستمرار الوجود^(٤)، وتارة بأنه معنى زائد يعلل به الوجود في الزمان الثاني، كذا في شرح «المواقف». وقالوا: إنَّ «البقاء» غيرُ الوجود في الزمان الثاني.

واستدلوا على كون البقاء شيئاً موجوداً زائداً على الوجود بأن الوجود في الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما في أول الحدوث، ثم يعرض للوجود^(٥) صفة هي

(١) ينقسم المعتزلة إلى فرعين رئيسيين: (أ): فرع البصرة. (ب): فرع بغداد.. وهم جميعاً يتفقون في الأصول، وإن اختلفوا في تفاصيل المذهب.

ومن أشهر فرع البصرة: واصل بن عطاء، رأس المعتزلة ومؤسس المذهب (ت ١٣١هـ)، وعمر بن عبيد، شريك واصل في تأسيس فرق الاعتزال (١٤٣هـ)، وأبو الهذيل العلاف (٢٣٥هـ)، وإبراهيم بن سيار النظام (٢٣١هـ)، ومعمّر بن عباد السلمي (٢٢٠هـ)، وهشام الفوطي (٢٢٨هـ)، وعباد بن سليمان (٢٥٠هـ)، وعثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٦هـ)، وأبو يعقوب الشحام (٢٣٠هـ)، وأبو علي الجبائي (٣٠٣هـ)، وأبو هاشم الجبائي (٣٢٣هـ)، وأبو عبد الله البصري (٣٦٩هـ)، وعبد الله بن عياش، والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، وأبو الحسين البصري (٤٣٦هـ).

ومن أشهر رجال فرع بغداد: بشر بن المعتمد، مؤسس فرع بغداد (٢١٠هـ)، وثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ)، وأحمد بن أبي داود، وزير المأمون، وأبو موسى المردار الملقب براهب المعتزلة (٢٢٦هـ)، وجعفر بن حرب (٢٢٦هـ)، وجعفر بن مبشر (٢٣٤هـ)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي (٢٤٠هـ)، وأبو الحسين الخياط (٢٩٠هـ)، وأبو القاسم البلخي الكعبي (٣١٩هـ). انظر هامش كتاب «أبكار الأفكار في أصول الدين» للإمام الآمدي بتحقيق الأستاذ الدكتور أحمد محمد المهدي: (١/ ١١٨).

(٢) «ب + ج + خ + م» بدون: (قالوا)، والمثبت فيها: (وأنه) وما أثبتناه من «أ».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٤) «أ»: (الوجودي)، وما أثبتناه من «ب». كذا في شرح المواقف ويلزم منه كونه أي كون البقاء ذائد على الذات.

(٥) «ب»: (الوجود).

البقاء، ولما ثبت كون البقاء وجودياً زائداً على الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى.

أقول: وأنت تعلم أن دليلهم إنما يدل على كون البقاء أمراً مغايراً للوجود بدلالة الانفكاك، ولا يدل على كونه شيئاً موجوداً؛ إذ يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج؛ إذ كم من أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن، كما ثبت له تعالى «معيته» للعالم بعد أن لم يكن مع أن «المعية» أمر معنوي بالاتفاق.

ونفَى كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والإمام الرازي وجهور معتزلة البصرة، وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه، كذا في شرح «المواقف».

أقول: ولعل مرادهم أن «البقاء» هو: [كون الوجود في الزمن الثاني]، وهذا الكون أمر اعتباري، ولا يُعَدُّ الأمر الاعتباري زائداً في الخارج على المتصف به وإن كان مغايراً له في التعقل لعدم المغايرة في الخارج، إذ المغايرة في الخارج تتوقف^(١) على وجود المتغايرين في الخارج، فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة^(٢) في الخارج، وأما الزيادة في التعقل فلا سبيل إلى إنكارها.

ثم أقول: مراد الفريق الثاني من «البقاء» في قولهم: [البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني] هو بقاء الحوادث، لأن ذلك لا يعقل فيما ليس بزمني، كما صرح به «الأصفهاني»، وأما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه «المصنف» بمعنى: امتناع عدمه.

قال المصنف في تحقيق هذه المسألة: اعلم أن المعقول من بقاء الباري [تعالى]^(٣)

(١) «م»: (يتوقف).

(٢) «أ»: (الزيادة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج».

امتناع عدمه، والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد، وقد عرفت أن الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج. واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج بأن البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً ببقاء موجود في الخارج، ولزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج.

بحث آخر في: القِدَم - زِدَّتُهُ من شرح «المواقف»

اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته^(١). و^(٢) قال ابن سعيد^(٣) من الأشاعرة: إنه تعالى قديم بقدم وجودي زائد على ذاته.

(١) هي في المطبوع بدون حرف الألف.

(٢) «ج» بدون: (و).

(٣) عبد الله بن سعيد: ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان، أحد أئمة المتكلمين. و«كُلَّاب» مثل «خطاف» لفظاً ومعنى - بضم الكاف وتشديد اللام - لُقِّبَ به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من ينظره كما يجتذب الكلاب الشيء. فإن قلت: كيف قيل «ابن كلاب» وهو على هذا «كلاب» لا «ابن كلاب»؟ قلت: كما يقال: «ابن بجدة» الشيء و«أبو عذرة» وأنحاء ذلك. ذكره أبو عاصم العبادي في طبقة أبي بكر الصيرفي ولم يزد على أنه من المتكلمين، وذكره ابن النجار في «تاريخ بغداد» ذكر من لا يعرف حاله فقال: ذكره محمد ابن إسحاق النديم في كتاب «الفهرست» وقال: إنه من أئمة الحشوية، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: إن كلام الله هو الله، وكان عباد يقول: إنه نصراني بهذا القول، ثم ذكر ابن النجار بإسناده حكاية طويلة بين ابن كلاب والشيخ الحنيد رحمه الله زعم أنها اتفقت بينهما شبه المناظرة، ورأيت بخط شيخنا الذهبي على حاشية كتاب ابن النجار بإزاء هذه الحكاية ما نصه: «لا يصح فإن ابن كلاب له ذكر في زمان أحمد بن حنبل فكيف يتم له هذا مع الحنيد، انتهى»، والأمر كما قال. ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل، وليس ما ذكره ابن النجار من شأنه ولا هو من أهل هذه الصناعة فماله ولها. وأما محمد بن إسحاق النديم فقد كان فيما أحسب معتزلياً وله بعض المسيس بصناعة الكلام، وعباد بن سليمان من رؤوس الاعتزال فإنما يذكر ما يذكره تشنيعاً على ابن كلاب.

وابن كلاب على كل حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله إنما ابن كلاب مع أهل السنة في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السنة فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، فألزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته، فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه فيها أصحابنا وجود الجنس دون النوع، وهو غير معقول وهي التي لعل عبداً قال له فيها ما قال مع أن ما قاله عبداً لا يلزمه وإنما عباد يقول ذلك كما يقول سائر المعتزلة للصفائية - أعنى: مثبتية الصفات - لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتهم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفائية ما كفرت

الصفاتية ولا أشركت وإنما وحدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فإنهم أثبتوا قدما فأنى يستويان أو يتقاربان. ورأيت الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي قد ذكر عبد الله ابن سعيد في آخر كتابه «غاية المرام في علم الكلام» فقال: ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل، انتهى. وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتضحق إلى الآن شيئا وإن تحققت شيئا ألحقته إن شاء الله. [الطبقات الكبرى للسبكي: ٢ / ٢٢١].

قال في لسان الميزان [٣ / ٢٩٠]: عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصري، أحد المتكلمين في أيام المأمون، ذكره الخطيب ضياء الدين والد الإمام فخر الدين في كتاب «غاية المرام في علم الكلام» وزعم أنه كان أخا يحيى بن سعيد القطان كبير المحدثين، وأنه دمر المعتزلة في مجلس المأمون، وذكره ابن النجار فنقل عن محمد بن إسحاق النديم في «الفهرست» فقال: كان ممن جابه الحشوية، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: أن كلام الله هو الله، فكان عباد يقول أنه نصراني بهذا القول. قال المصنف في «تاريخه» كان بعد الأربعين ومائتين. قلت: وقد ذكره العبادي في الفقهاء الشافعية مختصرا فقال: عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، ونقل الحاكم في «تاريخه» عن ابن خزيمة أنه كان يعيب مذهب الكلابية ويذكر عن أحمد بن حنبل أنه كان أشد الناس على عبد الله بن سعيد وأصحابه، ويقال أنه قيل له «ابن كلاب» لأنه كان يحطف الذي ينظره، وهو بضم الكاف وتشديد اللام. وقول الضياء أنه كان أخا يحيى بن سعيد القطان غلط وإنما هو من توافق الاسمين والنسبة، وقول ابن النديم أنه من الحشوية يريد من يكون على طريق السلف في ترك التأويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات، ويقال لهم المفوضة، وعلى طريقته مشى الأشعري في كتاب الإبانة. قال الشهرستاني في الملل والنحل: «..... أعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة؛ ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل؛ بل يسوقون الكلام سوفا واحدا. وكذلك يثبتون صفات خبرية؛ مثل: اليدين، والوجه؛ ولا يؤولون ذلك؛ إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها: صفات خبرية. ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون؛ سمى السلف: صفاتية، والمعتزلة: معطلة؛ فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها، وما ورد به الخبر فافتروا فيه فرقتين؛ فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل؛ وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء. فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك؛ إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه؛ مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقَ يَدَيْنِ﴾ [ص: ٧٥] ومثل قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه: لا شريك له، وليس كمثله شيء؛ وذلك قد أثبتناه يقينا، ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف؛ فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر؛ فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما أعتقده السلف. ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود، لا في كلهم، بل في القرائن منهم؛ إذ وجدوا في التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك. ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير: أما الغلو؛ فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقدس، وأما التقصير؛ فتشبيه الإله بواحد من الخلق. ولما ظهرت

ودليله على كونه^(١) صفة موجودة زائدة^(٢) مثل ما مر من دليل الأشعري في البقاء، وتصويره هنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه، بل بعده، فقد تجدد له القَدَمُ بعد ما لم يكن، فيكون موجوداً زائداً على الذات والوجود، [ولا]^(٣) يقاس عليه القَدَمُ الذي هو التقدم بلا نهاية.

ولا يخفى أن معنى^(٤) قدمه تعالى أنه لا أول له، وهو مفهوم سلبي ليس بموجود في الخارج.

المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير، ووقعت في الاعتزال، وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر؛ ف وقعت في التشبيه. حتى انتهى الزمان إلى: عبد الله بن سعيد الكلبي، وأبي العباس القلانسي، والحرث بن أسد المحاسبي؛ وهؤلاء كانوا من جملة السلف؛ إلا أنهم باسروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض... حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما؛ وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالاتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة. وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. ولما كانت المشبهة والكرامية: من مثبتتي الصفات؛ عددناهم: فرقتين من جملة الصفاتية. الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه. وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه: فقال عمرو: أين أجد أحدا أحاكم إليه ري؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه، فقال عمرو: أو يقدر على شيئا ثم يعذبني عليه؟ قال: نعم، قال عمرو: ولم؟ قال: لا يظلمك، فسكت عمرو ولم يجر جواباً. اهـ قلت: وفي «سفينة الراغب» شرح وبيان لمذاهب أهل السنة المتقدمين والمتأخرين في الصفات، فارجع إليه فإنه نفيس.

(١) «م» هكذا: (ودليل كونه).

(٢) «ب» بدون: (زائدة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + ج». «م»: (ويقاس) بدون: (لا).

(٤) «ب» بدون: (معنى).

المبحث الرابع

في صفات آخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري

وهي:

«الاستواء»، لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

و«اليد»، لقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

و«الوجه»، لقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ رَبِّكُمَا﴾ [الرحمن: ٢٧].

و«العين»، لقوله تعالى: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩].

والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها، وقالوا: المراد «بالاستواء»: الاستيلاء،

قال في «الكشاف»: الاستواء: الاعتدال والاستقامة، يقال: استوى العود وغيره إذا قام واعتدل.

أقول: ولما لم يُمكن حملُه على حقيقته في حقه تعالى، قال الشيخ: إنه صفة بلا

كيف.

وأوله الباقون، [وقالوا: المراد بالاستواء^(١) الاستيلاء، وباليد القدرة، وبالوجه

الوجود، وبالعين البصر^(٢)].

قال «المصنف»: والأولى إتباع السلف في الإيثار بهذه الأشياء ورد علمها إلى

الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه تعالى.

أقول: الظاهر^(٣) أن حاصل الرد إليه تعالى التوقف عن الحكم بأنها صفات

(١) ما بين المعقوفتين من «م». وف بقية النسخ هكذا: (وأوله الباقون بالاستيلاء...).

(٢) «ب»: (واليد بالقدرة، والوجه بالوجود، والعين بالبصر).

(٣) «ب» بدون: (الظاهر).

زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤولة^(١) بها ذكره، لكن المفهوم صريحاً من شرح «المواقف» أن مذهب السلف في «اليد» و«الوجه» أنهما صفتان زائدتان على الذات وعلى سائر الصفات كما هو مذهب الشيخ الأشعري.

بحث آخر - زدته من شرح «المواقف»

قيل: «الجنب» في قوله تعالى ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ بِحَسْرَتٍ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]: صفة زائدة، وقيل المراد في «أمر الله»، أو أراد «الجنب»، أي: الحرم.

وتأويل «الأصبع» في قوله - عليه السلام -: «إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(٢) كتأويل «اليد».

وأما «اليمين» في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فتأويلها^(٣) بـ «القدرة التامة» ظاهرة.

وأما ما ورد في الأحاديث أنه تعالى: (ضحك حتى بدت نواجذه)^(٤)، فيمتنع حمله على حقيقته فقليل: هو ضحك لا كضحكنا^(٥)، وقيل: الضحك مؤول بظهور^(٦) تباشير الخير^(٧)، و(بدو النواجذ) عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقفاً منه.

وقال في شرح «المواقف»: ومن كان له رسوخٌ قدم في «علم البيان» حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية،

(١) «خ»: (مؤلة).

(٢) مسند أحمد: (٢٤٩٣٨) الكتاب: باقي مسند الأنصار، الباب: باقي المسند السابق. ورقم: (٣٤١٨)، كتاب: مسند المكثرين من الصحابة، باب: مسند عبد الله بن مسعود.

(٣) «ب»: (تأويله).

(٤) لم أجد نسبة الضحك إلى الله تعالى بهذه الصيغة بحسب ما وصلت إليه من مصادر، انظر كتاب ابن فورك «مشكل الحديث».

(٥) هي في المطبوع بدون حرف الحاء.

(٦) «أ»: (وتبشير)، وما في «ب» بدون (و)، وهو ما أثبتناه.

(٧) «ب»: (الجنة).

وبعضها على المجاز، مراعيًا لجزالة المعنى، وفخامته، ومجانبًا عما يوجب ركافته، فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها، والله المستعان وعليه التكلان^(١)، انتهى.

المبحث الخامس

في التكوين

قال بعض الحنفية - منهم أبو منصور الماتريدي^(٢) -: التكوين: صفة قديمة

(١) «ب» بدون: (والله المستعان وعليه التكلان).

(٢) الإمام أبو منصور: [٢٣٨هـ تقديراً - ٣٣٢هـ تقريباً]: [رئيس أهل السنة فيا وراء النهر]: محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الأنصاري، نسبة إلى «ماتريد»، وهي محلة بسمرقند في جمهورية أوزبكستان، ولقبه أصحابه بألقاب مختلفة: فهو إمام الهدى، وعلم الهدى، وإمام المتكلمين، ومصصح عقائد المسلمين، ورئيس أهل السنة. نهض بالدين في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي كما نهض أبو الحسن الأشعري في الأقاليم المتوسطة، وواجه العقائد الباطلة التي انتشرت في زمانها كأقوال الفلاسفة، وعقائد المعتزلة والشيعة والمجسمة والروافض والجبرية والمرجئة والخوارج والباطنية غيرهم، وكان من أبرز ما حققه أن بيّنا علاقة العقل بالنقل والنقل بالعقل بحيث يكونا متناصرين لا متعارضين.

وصرح السمعاني في الأنساب (ص ٤٩٨)، والبياض في «إشارات المرام» بنسبة الماتريدي إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، وهو الصحابي الذي نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر إلى المدينة المنورة وأقام عنده سبعة عشر شهراً ومات بقسطنطينية، وبهذا يكون أصل الإمام الماتريدي عربياً. وذهب الإمام تاج الدين الزبيدي شارح «القاموس المحيط» وشارح «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي، إلى أن تلك النسبة إنما هي نسبة تشريف لما كان من دور بارز للإمام الماتريدي في خدمة هذا الدين والدفاع عن عقائده، ولعل هذا الذي قاله الزبيدي في كتابه النفيس جداً «إنحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين»: (٥/٢) هو الأقرب إلى الصواب.

وأما تحديد تاريخ ولادة الإمام أبي منصور الماتريدي فصعب المنال، إلا أننا يمكننا تحديد وفاة اثنين من شيوخه وهما محمد بن مقاتل الرازي، ونصر بن يحيى البلخي، أما الأول فذكر المحقق الكوثري أنه توفي سنة ٢٤٨هـ، وأما الثاني فقد ذكر اللكنوي أنه توفي سنة ٢٦٨هـ، وبالتالي يمكن القول بأن الإمام الماتريدي ولد قبل وفاة شيخه محمد بن مقاتل بمدة يمكنه معها من طلب العلم عليه ويتلقى منه العقيدة والفقه.

وعلى أقل تقدير يمكن أن يكون قد ولد في سنة ٢٣٨هـ وهذا هو زمان الخليفة العباسي المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧)، وهذا زمان متقدم على زمان مولد الإمام أبي الحسن الأشعري بـ (٢٠) سنة تقريباً. وأما الكلام في تاريخ وفاته، فإن من تعرض لذلك ذكر أنه مات بسمرقند سنة ٣٣٣هـ إلا أن الإمام المحقق الكوثري

ذكر أنه توفي سنة ٣٣٢هـ على ما رواه قطب الدين الحلبي، وقطع بذلك الشيخ أبو الحسن الندوي، ولكن العلامة القرشي صاحب طبقات الحنفية ذكر أنه توفي سنة ٣٣٣هـ بعد وفاة الإمام الأشعري بقليل.

وأما الدولة الإسلامية الحاكمة في الأقاليم الشرقية من بلاد الإسلام فهي الدولة السامانية، وكانت تحت سلطان الخلافة العباسية، ولم تنفصل عنها حتى سنة ٢٦١هـ واستمرت الدولة السامانية في حكم تلك الأقاليم حتى سنة ٣٨٩هـ حيث انتهت على أيدي آل سبكتكين من جهة، والترك الخاقانية من جهة أخرى، مع أن الدول الثلاثة كلها سُنية أشعرية.

وأما موقف السامانيون من العلوم، فقد عظموها أيًا تعظيم - وذلك بخلاف عصرنا هذا فقد احتقروها أيًا احتقار فحسبنا الله ونعم الوكيل - ومن وصف حال تلك الأقاليم تحت الحكم الساماني المؤرخ المشهور القدسي حيث قال: «إنه أجل الأقاليم، وأكثرها أجلة وعلماء، وهو معدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم، وملكه خير الملوك، وجنده خير الجنود، فيه يبلغ الفقهاء درجة الملوك» اهـ وذكر ذلك ابن خليكان (٤/ ٢٤٥).

ومن مآثر السامانيين خدمتهم لعقيدة أهل السنة، وتقليصهم للمعتزلة، حتى أصبحوا من أشد الناس تمسكاً بعقيدة أهل السنة والدفاع عنها.

وقد كانت بيئة الإمام الماتريدي بيئة هادئة من حيث الصراعات السياسية بينما كانت عنيفة من حيث الصراعات الفكرية.

* السند العلمي للإمام الماتريدي: تمتد سلسلة مشايخ الإمام أبي منصور الماتريدي إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه، فقد درس الإمام الماتريدي على أبي نصر العياضي، وعلى أبي بكر الجوزجاني صاحب كتاب «الفرق والتمييز»، وعلى نصير البلخي، وعلى محمد بن مقاتل الرازي قاضي القضاة.

فهؤلاء هم شيوخه: أما العياضي فكان شيخاً للماتريدي وفي نفس الوقت درساً معاً على أبي بكر الجوزجاني الذي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني المتوفى بعد المائتين، وهذا الأخير تفقه على القاضي أبي يوسف (١٨٢هـ)، ومحمد الحسن الشيباني (١٨٩هـ) تلميذي أبي حنيفة المباشرين المشهورين. [انظر المقدمة التي كتبها الأستاذان الفاضلان: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي في تحقيقها لكتاب «التوحيد» للإمام الماتريدي].

وله ترجحات أخرى: الماتريدي سنة ٣٣٣ هجرية محمد بن محمد بن محمود الماتريدي أمام المتكلمين في عصره. وسمى بـ [الماتريدي] نسبة إلى بلدته «ماتريد» محله بسمرقند، وله في الفقه كتاب مأخذ الشرائع وفي الأصول كتاب الجدل. [موسوعة الأعلام].

محمد بن محمد محمود أبو النصر الماتريدي إمام الهدى والدين صف كتاب التوحيد وكتاب تأويلات القرآن وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة للكهبي وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي وكتاب رد الإمامة لبعض الروافض وكتاب مأخذ الشرائع في أصول الفقه وله كتب شتى كان إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين نصره الله بالصراط المستقيم فصار في نصرة الدين القويم تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد عن أبي حنيفة وتفقه عليه الحكيم السمرقندي وفقهاء ذلك العصر وكانت وفاته في سمرقند في سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. [طبقات المفسرين للأندروني]. علي بن سعيد أبو الحسن الرستغفني من رستغفن إحدى قرى سمرقند وأحد أصحاب أبي منصور الماتريدي له كتاب إرشاد المهتدي وكتاب الزوائد

زائدة على السبع المشهورة أخذاً من قوله^(١) تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فقد جعل الله تعالى قوله للشيء^(٢): ﴿كُنْ﴾ مقدماً على كونه الحادث، أعني: وجوده، والمراد بأن يقول له (كن) تعلق التكوين. ومعنى «التكوين»: مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

فإذا تعلق التكوين بالحياة يسمى: «إحياء»، وبالموت: «إماتة»، وبالصورة: «تصويراً»، وبالرزق: «ترزيقاً»، إلى غير ذلك، فمرجع الكل التكوين، وإنما تعدد هذه الأسماء بتعدد التعلقات.

أقول: فظهر أن الشيخ أبا^(٣) منصور يؤول القول بـ«كن» بتعلق التكوين، فالمعنى: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يتعلق بكونه فيكون^(٤).

والمحققون من المتكلمين على أنه: أي: «التكوين»^(٥) من الإضافات والاعتبارات العقلية، ونظيره كون الصانع - تعالى - «قبل» كل شيء و«معه» و«بعده»، و«مذكوراً» بألستنا، و«معبوداً» لنا، فقالوا: «التكوين»: تعلق القدرة والإرادة بالأشياء، وقالوا: الدليل إنما يقوم على أن للتخليق^(٦) والترزيق والإماتة والإحياء وغيرها مبدأ حاصلاً في الأزل، ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والإرادة. فإن قلت: «القدرة» نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، صالحة لكونها مبدأ لكل من الجانبين، فكيف يترجح كونها مبدءاً لأحد الجانبين؟

والفوائد في أنواع العلوم قال رأيت الماتريدي في النوم فقال: يا أبا الحسن ألم تر أن الله غفر لامرأة لم تصل قط؟ فقلت: بآذا؟ قال: باستماع الأذان وإجابة المؤذن. [الفوائد البهية في تراجم الحنفية].

(١) «ب + ج»: (أخذاً بقوله...). «أ»: (عن).

(٢) «أ» بدون: (للشيء).

(٣) «خ»: (أبو).

(٤) هذه العبارة في «ب» هكذا: (... يتعلق به تكوينه فيكون...). «خ»: (أن يتعلق تكوينه...).

(٥) «ب»: (... على أن التكوين...).

(٦) «أ»: (التخليق)، وما أثبتناه من «ب».

قلت: نعم، مع انضمام الإرادة يتخصص^(١) أحد الجانبين^(٢).
قال «الأصفهاني»: والحق، أن القدرة والإرادة^(٣) مجموعتين هما اللذان يتعلقان
بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى تسمى بالتكوين.
وقالوا: أي: مثبتوا التكوين، إن «التكوين» غير «القدرة»، لأن القدرة أثرها
صحة الشيء، أي: إمكانه، والصحة لا تستلزم الكون، أي: الوجود، فلا يكون
الكون أثراً للقدرة، بل أثراً للتكوين، فثبت^(٤) المغايرة بينهما.
وأجيب: بأن أثر القدرة «الكون» لا «الإمكان» لأن الإمكان مقتضى ذات
الممكن، وما كان ذاتياً لشيء لا يكون عن^(٥) الغير، [و]^(٦) لأن الإمكان علة لكون
الشيء مقدوراً، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن، وذاك غير مقدور لأنه واجب أو
ممتنع، فثبت أن الإمكان يعتبر مقدماً على تعلق القدرة، فلا يكون^(٧) أثراً للقدرة، فإنما
تؤثر^(٨) القدرة في الكون، غاية ما في الباب أن تأثير^(٩) القدرة مشروط بتعلق الإرادة.
والحاصل، أن كلاً من «الفعل» و«الترك» يصلح أثراً للقدرة، ويحتاج صدور
أحدهما بعينه إلى تخصص، هو^(١٠) تعلق الإرادة بذلك، فلا حاجة إلى مبدأ غير القدرة.

(١) «أ»: (لكي يتخصص).

(٢) «ب + ج + خ»: (نعم، مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين).

(٣) «خ»: (والحق أن القدرة والإرادة...).

(٤) «م»: (ثبت).

(٥) «ب»: (غير الغير)، وضبطها محقق «سفينة الراغب» هكذا: (غير الغير).

(٦) ما بين المعقوفين من «ج». «م» بدون: (لأن الإمكان مقتضى ذات الممكن، وما كان ذاتياً لشيء لا يكون عن الغير، و).

(٧) «خ»: (تكون).

(٨) «م»: (يؤثر).

(٩) «أ»: (تأثير)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(١٠) «م»: (وهو).

المبحث السادس

في أنه تعالى يَصْحُ أن يُرى في الآخرة

بمعنى: أنه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي، خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو^(١) اتصال شعاع خارج^(٢) من العين إلى المرئي وحصول مواجهة، خلافاً للمشبهة والكرامية، فإنهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان، والله تعالى منزّه عن الجهة والمكان. واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى - عليه السلام - الرؤية، فلو كانت الرؤية محالاً كان سؤاله جهلاً أو عبثاً، لأن^(٣) الله تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن، فكذا المعلق به.

واستدل منكر^(٤) الرؤية بقول تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وبقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣]^(٥).

وأجيب عن الأول: بأننا لا نسلم أن المراد عموم السلب^(٦)، وهو السلب الكلي؛ إذ يجوز أن يراد سلب العموم، وهو ما سماه المنطقيون رفعاً^(٧) «للإيجاب الكلي»، ولو

(١) «ج»: (و).

(٢) هي في المطبوع بحرف الواو بدلا عن الراء.

(٣) «ب + ج + م»: (ويأن).

(٤) «أ + ب + ج»: (منكرو الرؤية).

(٥) «ج»: (لن تراني) لموسى.

(٦) عموم النفي وشمول النفي وعموم السلب وشمول السلب كلها بمعنى واحد، أي: نفي كلي وسلب كلي، ونفي العموم ونفي الشمول، وسلب العموم وسلب الشمول، كلها بمعنى واحد، أي: نفي جزئي وسلب جزئي. من هامش «خ + أ».

(٧) «أ + خ»: (دفعاً)، وما أثبتناه من «ب».

سلم عموم السلب فلم لا يجوز أن يراد نفي الرؤية على سبيل الإحاطة لا نفي الرؤية مطلقاً.

وأجيب عن الثاني: بأن «لن» لتأكيد النفي لا للتأييد.

واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بمثل قوله عليه السلام: (سترون ربكم)^(١).

و^(٢) قال «شارح المواقف»: و^(٣) هل يجوز أن يُرى في المنام؟ فقيل: لا. وقيل: نعم. والحق، أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن^(٤) رؤية حقيقية.

(١) البخاري: (٥٢١)، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة العصر. ورقم: (٥٣٩)، باب: فضل صلاة الفجر. و (٤٤٧٣)، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب). ورقم: (٦٨٨٢)، كتاب: التوحيد، باب: قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة). ورقم: (٦٨٨٣)، ورقم: (٦٨٨٤). مسلم: (١٠٠٢)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة الصبح والعصر والمحافظة عليهما. الترمذي: (٢٤٧٧)، كتاب: صفة الجنة عن رسول الله. أبو داود: (٤١٠٤)، كتاب: السنة، باب: في الرؤية. ابن ماجه: (١٧٣)، كتاب: المقدمة، باب: فيما أنكرت الجهمية. المسند: (١٠٦٩٧)، (١٨٣٩٣٤)، (١٨٤٠٩).

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (يكن).

الباب الثالث

في أفعاله تعالى

وذكر^(١) فيه ست مسائل

(١) «ب» بدون: (ذكر).

المسألة الأولى

في أفعال العباد

قال ^(١) الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى، مخلوقة له، ولا تأثير لقدرة العبد أصلاً لا في ذات الفعل ولا في صفاته، مثل كونه طاعة أو معصية، بل الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم عزمه على الفعل [أن] ^(٢) يخلق ^(٣) الله تعالى قدرة ذلك الفعل، ويخلق الفعل أيضاً مع القدرة لأن الاستطاعة، أي: القدرة، مع الفعل عند الأشاعرة، فصرف الإرادة جعلها متعلقة بالفعل، فإذا صرف العبد إرادته لفعل يصير ذلك الصرف سبباً لصرف قدرته لذلك الفعل، ومعنى كونه سبباً له كونه سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بذلك الفعل ^(٤)، كذا يفهم من كلمات «الخيالي».

وظهر منه أن صرف القدرة لم يقع في العبد ابتداءً بل كان صرف العبد إرادته سبباً لذلك ^(٥).

وظهر منه أيضاً، أن فعل العبد مخلوق لله ومكسوب للعبد، لأن كسب العبد هو: تصميم عزمه على الفعل، وهو: جعل إرادته متعلقة به، أي: بالفعل، على ما هو المفهوم صريحاً من كلمات «الأصفهاني».

(١) «م»: (وقال).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٣) «م»: (يخلقها).

(٤) «ب + ج» بدون: (ومعنى كونه سبباً له كونه سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بذلك الفعل).

(٥) هذا السطر في «ب + ج» هكذا: (فظهر منه أن صرف القدرة إرادته لفعل لم تقع في العبد ابتداءً بل كان صرف العبد إرادته سبباً لذلك).

و^(١) قال شارح «المواقف»: و^(٢) المراد بكسب العبد الفعل: مقارنة لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلاً له. أقول: هذا منافٍ ظاهراً لما فهم من^(٣) «الأصفهاني»، تأمل. وفي هذه المسألة أقوال أخر، تقريرها على ما قال «الخيالي»: أن المؤثر في فعل^(٤) العبد:

إما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلاً، وهو مذهب الجبرية، فإنهم قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقواصر، ولعلمهم أرادوا بقولهم: [ولا بطريق الكسب]، لا بطريق المقارنة، أي: ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير أيضاً، لأن معنى «الكسب» على ما في شرح «المواقف»: مقارنة فعل العبد لقدرته وإرادته^(٥) من غير أن يكون هناك تأثير من العبد، كما سبق^(٦).

أو^(٧) المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير بل أجرى^(٨) عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد إرادته للفعل، وهو^(٩) مذهب الأشعري.

أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب بل باختياره، وهو مذهب جمهور المعتزلة.

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) هذه مكررة في «أ» دون «ب».

(٤) «أ»: (الفعل)، وما أثبتناه من «ب».

(٥) «م»: (القدرة والإرادة).

(٦) «م» بدون: (كما سبق).

(٧) «م»: (إذ).

(٨) «أ + خ + م» (جري)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٩) «م»: (هذا هو).

أو بالإيجاب وامتناع التخلف، وهو مذهب الفلاسفة، وإمام الحرمين من^(١)،
وأبي الحسين البصري من المعتزلة، فإنهم قالوا: إن الله تعالى يوجد في العبد قدرةً، ثم
إن تلك القدرة توجب الفعل^(٢) إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع^(٣)، كذا
في شرح «المواقف». ولعل من شرائط^(٤) إيجابها^(٥) إرادة العبد الفعل.

أو المؤثر مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل.
وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني^(٦)، وهو جوز اجتماع مؤثرين

(١) «أ»: (هنا)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «م» بدون: (ثم إن تلك القدرة توجب الفعل).

(٣) هذا السطر في «ب» هكذا: (إن الله تعالى يوجد في العبد قدرة، إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع، ثم
إن تلك القدرة توجب الفعل، كذا في شرح المواقف).

(٤) قوله: [ولعل من شرائط فلا نزاع بين المعتزلة والفلاسفة إلا في اللفظ، فإن معنى قول المعتزلة: [بلا إيجاب]:
يتوقف على شرط وهو اختيار العبد، ومعنى قول الفلاسفة: [بالإيجاب]: امتناع التخلف عند استكمال الشرائط،
تأمل. اهـ من هامش «أ».

(٥) «م»: [إيجابها].

(٦) «ب + م» بدون: قال الإمام تاج الدن السبكي في طبقاته: [إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ

أبو إسحاق الإسفراييني

أحد أئمة الدين كلاماً وأصولاً وفروعاً. جمع أشتات العلوم، واتفقت الأئمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط
الإمامة.

قال الحاكم: انصرف من العراق بعد المقام بها وقد أقر له أهل العلم بالعراق وخراسان بالتقدم والفضل فاختر
الوطن إلى أن خرج بعد الجهد إلى نيسابور وبنى له المدرسة التي لم يُنَّ قبلها بنيسابور مثلها ودرس فيها وحدث.
سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الإسماعيلي، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبد الله الشافعي ودعلج بن أحمد وأقرانها.
روى عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري وأبو السنابل هبة الله بن أبي الصهباء ومحمد بن الحسن البالوي
وجماعه. قيل: وكان يلقب ركن الدين

وله التصانيف الفائقة منها كتاب «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين» و«مسائل الدور» وتعليقة في
أصول الفقه وغير ذلك.

قال عبد الغافر كان أبو إسحاق طراز ناحية المشرق فضلاً عن نيسابور ونواحيها، ثم كان من المجتهدين في العبادة
المبالغين في الورع انتخب عليه أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء وذكره في تاريخه لجلالته، قال: وكان ثقة ثبتاً في
الحديث. وقال الحافظ ابن عساكر: حكى لي من أثق به أن صاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني
وابن فورك والإسفراييني - وكانوا متعاصرين من أصحاب أبي الحسن الأشعري - قال لأصحابه: ابن الباقلاني
بحر مغرق، وابن فورك صل مطرق، والإسفراييني نار تحرق. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: درس عليه

على أثر واحد^(١).

أو على أن يؤثر^(٢) قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني.

واعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة^(٣) بديهية بين ما نباشره من الأفعال الاختيارية وبين ما نحسه^(٤) من حركات الجملادات، فإنهم علموا بالبدهاة أن للاختيار مدخلاً في الأول دون الثاني، ومنعهم البرهان^(٥) الدال على أن الله تعالى خالق كل شيء، أي: مَشْيء^(٦) عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد على طريق التأثير، جمعوا بين الأمرين، وقالوا: «الأفعال» واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد، على معنى: أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الفعل يخلقه الله تعالى^(٧)، وعلى هذا

شيخنا القاضي أبو الطيب، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور. وقال أبو صالح المؤذن: سمعت أبا حازم العبدوي يقول: كان الأستاذ يقول لي بعد ما رجع من إسفرانين: أشتي أن يكون موتي بنيسابور حتى يصلي على جميع أهل نيسابور. فتوفي بعد هذا الكلام بنحو من خمسة أشهر يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة.

وقال الإمام التاج: «مناظرة بين الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني والقاضي عبد الجبار المعتزلي.

قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

فقال الأستاذ مجيباً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء.

فقال عبد الجبار: أفيشاء ربنا أن يعصى؟

فقال الأستاذ: أيعصى ربنا قهراً؟

فقال عبد الجبار: أفرأيت إن منعني الهدى وقضى علي بالردى أحسن إلي أم أساء؟

فقال الأستاذ: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء!

فانقطع عبد الجبار.

(١) «م»: (وهو جوز اجتماع مؤثرين في واحد).

(٢) «أ + ب + ج»: (تؤثر).

(٣) «ب»: (التفرقة).

(٤) «م»: (تحتة).

(٥) قوله: [البرهان الدال] وهو قوله تعالى: (خالق كل شيء)، وكذلك قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون).

أهـ من هامش «أ».

(٦) «ب»: (منشيء). والحركات في الأعلى من «خ». «م»: (... أي شيء كان عن إضافة...).

(٧) «م» بدون: (الله تعالى).

يكون العبد كالموجد لفعله وإن لم يكن موجدًا، وهذا القدر كاف في التكليف.
قال «المصنف»: وهذا أيضاً مشكل، فإن تصميم العزم أيضاً فعل من الأفعال مخلوق لله تعالى، فلا مدخل للعبد أصلاً.

أقول: وذلك لأنه لم يبق لأن ينسب إلى العبد إلا اختياره^(١)، وهو تصميم عزمه على الفعل، لأن الفعل مخلوق لله^(٢) تعالى، وقد عرفت فيما سبق أن قدرة العبد أيضاً مخلوقة له^(٣) تعالى، فإذا كان اختيار العبد أيضاً مخلوقاً له تعالى لم يبق للعبد مدخل، فكان حاصل الأمر الجبر^(٤).

قال «المصنف»: ولصعوبة هذا المقام، أي: مسألة خلق الأعمال، أنكر السلف على المناظرين [في هذا الباب]^(٥)، لأنه بحسب الغالب تؤدي^(٦) المناظرة فيه إلى رفع الأمر والنهي إن لم يجعل للعبد مدخل أصلاً في فعله أو إلى الشرك إن جعل العباد خالقين لأفعالهم.

قال «الأصفهاني»: وقال أهل التحقيق في هذا [المقام]^(٧): لا جبر ولا تفويض

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (وذلك لا ينافي لأن ينسب إلى العبد الاختيار، ...).

(٢) «م»: (الله).

(٣) «ب»: (الله).

(٤) وفيه نظر، إذ «تصميم العزم» عبارة عن صرف الإرادة، وهو فعل قلبي فلا يحتاج إلى المؤثر، بل يحتاج إلى عناية القلب وقصده، فيكفي فيه توجه القلب وتميله، بخلاف أفعال الجوارح، فإنها تحتاج إلى المؤثر الخارجي لكونها من الآثار الخارجية. وأيضاً، إن المصادر عند الأشعري ليست بموجودة في الخارج، بل هي أمور اعتبارية في مسألة التكوين، أو التكوين أمر اعتباري لا وجود له في الخارج عنده، فلا يحتاج إلى المؤثر، فلا يكون شيئاً حتى يلزم مخالفته لقوله: «خالق كل شيء»؛ إذ «الشيء» عندنا الموجود، وأما دخوله تحت قدرته تعالى على أحد الأقوال فباعتبار استناده إلى العبد الذي هو مخلوق لله تعالى كما أشار إلى هذا التبيين والتوضيح صاحب «التنقيح» و«التلويح»: فليس التخلص عن الجبر على مذهب الأشعري إلا بهذا التوجيه الأخرى إذ يوافق قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. من هامش «خ + أ».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (في هذا المقام).

(٦) «خ + م»: (يؤدي).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

لكن أمر بين أمرين، فهذا^(١) هو الحق.

وتحقيقه: أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلهما^(٢) بحيث لهما مدخل، أي تأثير في الفعل، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل، بل وجود مدخلهما في الفعل، أي: تأثيرهما فيه إنما هو بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه، وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والإرادة على هذا الوجه في العبد يقع الفعل [بهما]^(٣) لذاتيهما^(٤)، فإن جميع المخلوقات يخلق^(٥) الله تعالى بعضها بلا واسطة، وبعضها بواسطة وأسباب^(٦)، لا بأن تكون^(٧) الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات، بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله^(٨) تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل اهـ^(٩).

أقول: لعل حاصله أن المؤثر أولاً في فعل العبد قدرة العبد واختياره، ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقاً^(١٠) له تعالى أولاً كان الفعل الحاصل بها مخلوقاً له بالواسطة؛ فلأن المؤثر في الفعل قدرة العبد واختياره لا جبر، ولأن قدرته

(١) «أ»: (هذا).

(٢) «أ»: (يجعلها)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + م». «ب»: (بهم). «أ + ب»: (لذاتهما).

(٤) «م» لبدون: (لذاتيهما).

(٥) «م»: (بخلق).

(٦) «أ»: (... يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وأسباب لا بأن تكون...). «ب + ج»: (... يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة وأسباب لا بأن تكون...).

(٧) «خ + م»: (يكون).

(٨) «ب»: (له).

(٩) «ب + م» بدون: (اه).

(١٠) «أ»: (مخلوقان)، وما أثبتناه من «ب + + خ».

واختياره وتأثيرهما مخلوق^(١) له تعالى لا^(٢) تفويض.

ثم قال «الأصفهاني»: والأولى أن يُسَلَّكَ في هذا المقام طريقة السلف ويُتْرَكَ^(٣) المناظرة فيه ويُفَوَّضَ علمه إلى الله تعالى.

تتمة^(٤): في التوليد:

اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، و رأوا^(٥) أن بعض أفعالهم، كحركة اليد، يوجب فعلاً آخر، كحركة المفتاح، سواء تعلق بالفعل الثاني قصد من الفاعل أو: لا، بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصده فيه، فلم يمكنهم إسناد الفعل المترتب^(٦) إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء، لأن تأثير القدرة في شيء ابتداء يتوقف على القصد، والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت، فاضطروا^(٧) إلى القول بـ«التوليد»، وهو، أي: التوليد، أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد وحركة^(٨) المفتاح، فإن الحركة^(٩) الأولى أوجبت^(١٠) الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد، وكما يتولد من الضرب الألم في المضروب، ومن كسر الزجاج الانكسار فيها، ومن القتل الموت في المقتول، ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة.

(١) «ب»: (مخلوقات).

(٢) «م»: (ولا).

(٣) «أ + ب + ج»: (ترك).

(٤) «ب» بدون قوله: (في التوليد).

(٥) «أ»: (رووا)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (الترتبة).

(٧) «م»: (اضطر).

(٨) «أ»: (كحركة اليد كحركة المفتاح).

(٩) «م»: (حركة).

(١٠) «ح»: (أوجب + م)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

و^(١) قالوا: إن كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط^(٢) فعل آخر فهو بطريق «المباشرة»، وإلا فبطريق «التوليد».

والجواب: أن القول بالتوليد يتوقف على إسناد^(٣) أفعال العباد إلى العباد، وهو باطل، بل جميع الأشياء مخلوق لله تعالى سواء كانت^(٤) أفعال العباد أو ما زعموه متولداً من أفعال العباد أو غيره، إلا أن أفعال العباد شرط عادي لخلق الله تعالى الأفعال^(٥) التي زعموها متولدات، كما أن صرف العباد إرادتهم شرط عادي لخلق الله تعالى أفعالهم وقدرتهم لتلك^(٦) الأفعال مقارنة بها.

وإنما قلنا: مقارنة [بها]^(٧)، لما سبق من [أن]^(٨) الاستطاعة مع الفعل عندنا. ثم إن بعض المعتزلة منعوا ثبوت «التوليد» لفعله تعالى، وقالوا: جميع أفعاله بـ «المباشرة»، وجوزوه بعضُهم، وقالوا: يشهد به الحس في حركة الأغصان والأوراق بحركة الرياح، إذ حركة^(٩) الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة، وحركة الأغصان والأوراق متولدة من حركة الرياح.

والجواب: أن ترتب فعلٍ على آخر لا يستلزم أن يكون الفعل الآخر سبباً للمترب لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة، كل ما ذكر [مأخوذاً]^(١٠) من شرح «المواقف».

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «م»: (يتوسط).

(٣) «ب + م»: (استناد).

(٤) «خ + م»: (كان)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «م»: (أفعالهم).

(٦) «م»: (لذلك).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٩) «م»: (إذا حركته).

(١٠) ما بين المعقوفتين من «م».

المسألة الثانية

اختلفوا في أن الله تعالى: هل هو مرید للكائنات أو ^(١١) لا؟

فذهبت ^(١٢) الأشاعرة إلى أنه ^(١٣) تعالى مرید للكائنات من الخير والشر والإيمان

والكفر والطاعة والعصيان، وغير مرید ^(١٤) لما لا يكون.

والإرادة تابعة للعلم، فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد، وكل ما علم الله

تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه.

وذهبت ^(١٥) المعتزلة إلى أنه تعالى مرید لجميع أفعاله، وأما أفعال العباد فهو

مرید للخير والإيمان والطاعة، وقعت أو: لا، ولا يريد الشر والكفر والمعصية، سواء

وقعت أو: لا.

قال في شرح «المواقف» في بيان مذهب الاعتزال: تفصيله: أن فعل العبد ^(١٦) إن

كان «واجباً» يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان «حراماً» فيعكسه ^(١٧)، أي: يكره

وقوعه ويريد تركه، و«المندوب» يريد وقوعه ولا يكره تركه، و«المكروه» بعكسه ^(١٨)،

أي: يكره ^(١٩) وقوعه ولا يريد تركه، وأما «المباح» وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها

(١١) «ب»: (أم).

(١٢) «م»: (ذهب).

(١٣) «م»: (أن الله).

(١٤) «ج»: (... غير مرید للكائنات...).

(١٥) «م»: (ذهب).

(١٦) «م»: (العباد).

(١٧) «ب»: (فيعكسه). «م»: (فيعكسه).

(١٨) «أ + خ»: (يعكسه)، وما أثبتناه من «ج + م»: «م»: (عكسه).

(١٩) «م»: (يريد).

إرادة ولا كراهة.

لنا: أن الله تعالى خالق الأشياء كلها باختياره، وخالق الشيء باختياره يكون مريداً له^(١)، هذا دليل أنه تعالى مريد للكائنات، وأما دليل أنه غير مريد لما لا يكون، فلأنه تعالى علم من الكافر عدم إيمانه، فامتنع وجود الإيمان منه لامتناع أن ينقلب علمه تعالى جهلاً، والله تعالى عالم بامتناع إيمانه، والعالم^(٢) باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة.

احتجت^(٣) المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين:
الأول: أنه تعالى لو كان مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان، فالأمر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفهاً.

أجيب: بأن الأمر بخلاف ما يريده إنما يعد سفهاً لو كانت^(٤) فائدة الأمر منحصرة في إيقاع الأمور به، وليس كذلك، إذ يجوز أن تكون^(٥) فائدة الأمر إظهار عصيان المأمور به.

وتوضيحه: أنه تعالى لما علم من الكافر الكفر أراد الكفر منه لكن^(٦) أمره بالإيمان ليظهر عصيانه، نظيره: لو ادعى السيدُ عصيانَ عبده وأنكره الحاضرون، فإن السيد يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله ليظهر عصيانه.

الثاني: أن الكفر لو كان مراداً لكان قضاءً فوجب الرضاء به منا، والتالي باطل،

(١) «م» بدون / (له).

(٢) «م»: (العلم).

(٣) «أ»: (احتجب).

(٤) «خ + م»: (كان)، والخبر في «خ»: (منحصر)، وفي «م»: (منحصر أ). «أ + ب + ج»: (كانت)، والخبر: (منحصر). أثبتنا ما في «أ + ب + ج»، وكتبنا (منحصرة) بالناء المربوطة من عندنا ليستقيم الكلام، والله أعلم بالصواب.

(٥) «م»: (يكون).

(٦) «م»: (لكنه).

لأن الرضاء بالكفر كفر.

و^(١) أجيب عنه: بأننا لا نسلم أنه لو كان مراداً لكان قضاء، بل لو كان مراداً لكان مقضياً لأن قضاءه تعالى هو إرادته الأزلية، والرضاء إنما يجب بالقضاء لا بالمقضي. تتمّة في: القضاء والقدر:

قال شارح «المواقف»: اعلم أن «قضاء» الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

أقول: أي: في الأوقات الآتية، وهو ظرف لقوله: هي عليه. يعني: أن «القضاء» هو: تعلق الإرادة، على ما صرح به «المصنف» في تفسيره. وقَدَرُهُ: إيجاد الأشياء على وجه مخصوص وتقدير معين، أي: تحديد معين في ذواتها^(٢) وأحوالها.

وأما عند الفلاسفة، فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغي أن يوجد^(٣) الموجودات على تلك الكيفيات، ويعنون بهذه الكيفيات: [كونها على]^(٤) أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو، أي: علمه تعالى بهذه الكيفيات^(٥)، هو المسمى عندهم بـ«العناية» التي هي «مبدأ لفيضان» الموجودات [من حيث جملتها]^(٦) على أحسن الوجوه.

والقَدَرُ: عندهم عبارة عن خروج الموجودات إلى الوجود الخارجي بأسبابها

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «خ + م + أ»: (ذاتها).

(٣) «ب»: (توجد). في «م» مضبوطة هكذا: (يُوجد).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م» بدون: (وهو، أي: علمه تعالى بهذه الكيفيات).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

على الوجه الذي تقرر في القضاء، انتهى^(١).

فاللزام من كلماتهم هذه أن «القضاء» إنما يتعلق أولاً بالخير، ولذا قالوا: الموجود إما خير محض، كالعقول والأفلاك، وإما خير يتبعه شر قليل، و«المقضي» بالذات هو الخير الكثير، وأما الشر القليل فمقضى بالتبع.

قال في شرح «المواقف» في بيان مذهب الفلاسفة: وإنما التزم فعل^(٢) ما غلب خيره لأن تركه^(٣) الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة^(٤)، أو لئلا يتألم به سائح في البر والبحر.

(١) «أ»: (اهـ).

(٢) «م» بدون: (فعل).

(٣) «ب + ج + خ»: (ترك).

(٤) «ج»: (متعددة).

المسألة الثالثة

في الحسن والقبح

لا قبح عقلاً وشرعاً في شيء من الأشياء من حيث كونه مخلوقاً لله تعالى، سواء كانت ^(١) أفعال العباد أو: لا، لأن ^(٢) مالك الأمور كلها يفعل ما يشاء.

وأما أفعال العباد من حيث كونها مكسوبة للعباد فقد تتصف ^(٣) بالحسن والقبح الشرعيين، هذا عند الأشاعرة، وأما المعتزلة فقد قالوا: القبيح قبيح في نفسه فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا، وكذا الحسن، وقد يدركان بالعقل، فوقع الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الأفعال وقبحها أم ^(٤) لا، بل الحاكم بهما الشرع فقط.

وتفصيل المقام على ما في شرح «المواقف» أن العلماء قد ذكروا أن «الحسن» و«القبح» يطلقان على ثلاثة معان:

الأول: كون الفعل صفة كمال، كالعلم ^(٥)، وكونه صفة نقصان، كالجهل، ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل، فإن العقل يحتم ^(٦) بأن العلم حسن والجهل قبيح، ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما.

(١) «ب + ج + خ»: (كان)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «ج + م»: «لأنه».

(٣) «م»: «يتصف».

(٤) «م»: «أو».

(٥) «ب» بدون: (كالعلم).

(٦) «ب + م»: «يحكم».

والمعنى الثاني: كون الفعل ملائماً للغرض و^(١) منافراً له، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما خلا عنهما^(٢) لا يكون حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بـ«المصلحة» و«المفسدة»، فيقال «الحسن»: ما فيه مصلحة، و«القبح»: ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون حسناً ولا قبيحاً^(٣)، ولا نزاع في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً عقليان^(٤)، أي: يدركان بالعقل، لكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار، فإن «قتل زيد» مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

والمعنى الثالث: كون الفعل متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الأشعري شرعي، وذلك لأنهما لا يكونان لذات الفعل،^(٥) وليس للفعل صفة لأجلها يكون الفعل حسناً وقبيحاً بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم^(٦) بالحسن والقبح، بل كل^(٧) ما أمر الشارع به فهو حسن، وكل ما نهى الشارع عنه فهو^(٨) قبيح، حتى لو عكس الأمر لانعكس الحال.

وقالت^(٩) المعتزلة: للفعل في نفسه، أي: مع قطع النظر عن الشرع،^(١٠) جهة

(١) «أ»: (أو).

(٢) «أ»: (منهما)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٣) «م»: (قبحاً).

(٤) «ب + م»: (عقلي).

(٥) «ج» بدون: (الفعل).

(٦) «م»: (فيحكم).

(٧) «م»: (فكل) بدون: (بل).

(٨) «أ» بدون: (فهو).

(٩) «م» بدون: (و).

(١٠) «م»: (الشارع).

محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً.

ثم إن تلك الجهة المقتضية لها هو «ذات» الفعل عند جمهور المتقدمين منهم،^(١) و«صفة» حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم^(٢).

وقال الجبائي منهم: ليس حسن الأفعال وقبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها، بل لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية^(٣) تختلف بحسب الاعتبار^(٤) كما في لطم اليتيم للتأديب [أو للظلم]^(٥).

ثم إن المعتزلة قالوا: إن من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار،^(٦) ومنهما ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال، كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع، ومنهما ما لا^(٧) يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال، كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال، لكن إذا ورد به الشرع، و^(٨) علم أن ثمة جهة محسنة ومقبحة، فإدراكه الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه.

والماتريدية موافقة للمعتزلة في أن^(٩) حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له، ويعرفان عقلاً كما يعرفان شرعاً، وتمام البحث في «التوضيح»^(١٠).

(١) «م» بدون: (منهم).

(٢) «م» بدون: (منهم).

(٣) «م»: (وإضافية يختلف).

(٤) «ج»: (الاعتبارات).

(٥) «خ» بدون: (للتأديب)، وما بين المعقوفتين من «م». وأثبتنا (للتأديب) من بقية النسخ.

(٦) «م»: (النافع).

(٧) «م» بدوتن: (لا).

(٨) «ج» بدون: (و).

(٩) «م» بدون: (أن).

(١٠) «م»: (الطوالع).

المسألة الرابعة

في أن الله تعالى ^(١) لا يجب عليه شيء

قال في شرح «المواقف»: اعلم أن الأمة قد اجتمعت على أن الله تعالى: لا يفعل القبيح ^(٢) ولا يترك الواجب:

أما الأشاعرة ^(٣) فقد قالوا كذلك من جهة أن لا قبيح ^(٤) منه ^(٥) تعالى ولا واجب عليه، فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب ^(٦).

وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله، ومبنى ذلك أنهم يجعلون العقل حاكماً ^(٧) بقبح بعض الأفعال منه تعالى وبوجوب ^(٨) بعضها عليه. وهذا باطل، لأنه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه، لأنه لو وجب عليه شيء، فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب، لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكماً بفعل ذلك الشيء، وذلك لأنه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء ^(٩) من المذمة، وقس عليه الاستقباح.

(١) «ب + ج + خ + م»: (في أنه تعالى). وما أثبتناه من «أ».

(٢) «م»: (القبح).

(٣) «م»: (قال الأشاعرة فقد...).

(٤) «ب»: (قبح). «ج»: (أنه قبيح). «م»: (من جهة أنه لا قبح...).

(٥) «م»: (له).

(٦) «م»: (الواجب).

(٧) «نم»: (كما).

(٨) «م»: (يوجب).

(٩) «م» بدون: (الشيء).

ثم إن المعتزلة أوجبوا عليه أموراً خمسة:

الأول: اللطف: وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد إلى ^(١) الطاعة ويبعده عن ^(٢) المعصية، وأن [لا] ^(٣) ينتهي إلى حد الإلجاء، كبعثة الأنبياء، فيقولون: بعثة الأنبياء واجبة عليه تعالى لأنها لطف، أي: تقرب ^(٤) العبد ^(٥) إلى الطاعة، وكل لطف فهو واجب عليه تعالى ^(٦).

فنقول: هذا الدليل منقوض بأمور لا تحصى، منها: أنه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى أن يبعث في كل عصر نبياً، وأن يجعل في كل بلد معصوماً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يجعل جميع الحاكمين ^(٧) عادلين متقين ^(٨)، وذلك أنه ^(٩) لا شك أن هذه الأشياء لطف وكل لطف ^(١٠) واجب عليه تعالى عندهم.

الثاني: الثواب على الطاعة: وهو، أي: الثواب، كما قاله ^(١١) «الأصفهاني»: نفع مستحق مقترن ^(١٢) بالتعظيم والإجلال، فقالوا: العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والإخلال بما استحقه العبد قبيح، فالإتيان به واجب. والجواب: أن العبد لا يستحق بطاعته ثواباً لأن طاعته لا تكافئ ^(١٣) النعم

(١) «م»: (من).

(٢) «م»: (من).

(٣) ما بين المعقوفين من «ب»، وبدون: (أن) قبلها. «ج + م»: (ولا ينتهي إلى حد الإلجاء).

(٤) «ب»: (مقرب).

(٥) «ب»: (للعبد).

(٦) «م» بدون: (لأنها لطف، أي: تقرب العبد إلى الطاعة، وكل لطف فهو واجب عليه تعالى).

(٧) «م»: (الحكام).

(٨) «ب»: (منصفين).

(٩) «ب + م»: (لأنه).

(١٠) «أ» بدون: (وكل لطف) ..

(١١) «ب + م»: (قال).

(١٢) «خ»: (تقترن)، «أ»: (يقترن). وما أثبتناه من «ب + ج + م».

(١٣) «خ»: (تكافئ). «م»: (يكافي).

السابقة، فهو كأجير^(١) أخذ الأجرة قبل العمل.

الثالث: العقاب على الكبائر قبل التوبة: فإن في تركه^(٢) التسوية بين المطيع والعاصي، وهو قبيح، وفيه أيضاً إذن للعصاة بالمعصية. والجواب: أنا لا نُسَلِّم التسوية، فإن الله تعالى وإن عفى عن العاصي لكنه لا يشبه إثابة المطيع^(٣)، ولا نسلم الإذن، فإن رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية.

الرابع: أن يفعل الأصلح للعبد: قال «الدواني»: ذهب معتزلة بغداد^(٤) إلى وجوب ما هو^(٥) الأصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى^(٦)، وذهب^(٧) معتزلة بصرة إلى وجوب الأصلح في الدين فقط، فيقال لهم: الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق! حكاية شريفة^(٨):

قال الأشعري لأستاذه أبي^(٩) على الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة، عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم^(١٠) في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟ فقال الجبائي: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

(١) «م»: (أجير).

(٢) «م»: (فإن في ترك التوبة التسوية...).

(٣) هذا الجواب في «ب + ج» هكذا: (أنا لا نسلم الإذن، فإن رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية)، فقط، بدون: (أنا لا نُسَلِّم التسوية، فإن الله تعالى وإن عفى عن العاصي لكنه لا يشبه إثابة المطيع....) الخ.

(٤) «خ»: (البغداد).

(٥) «م» بدون: (ما هو).

(٦) «م»: (عليه تعالى).

(٧) «م» بدون: (ذهب).

(٨) «ب»: (لطيفة).

(٩) «أخ»: (أبو)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(١٠) «م»: (وعاش أحدهم).

قال الأشعري: فإن قال الثالث هلا عمّرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟

قال الجبائي: يقول الرب تعالى: كنت أعلم منك [أنك]^(١) لو عمّرت لفسقت وفسدت^(٢) فدخلت النار.

قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم لم تُمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمتّ أخي الصغير؟

فبهت الجبائي، فترك الأشعري مذهبه، ورجع إلى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح، ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة وتشديد مباني الحق بعون الله [تعالى]^(٣) وحسن توفيقه^(٤).

الخامس: العِوضُ على الآلام: وهو، أي: العوض، مُعَرَّفٌ^(٥) عندهم بأنه: نفعٌ مستحق خال عن التعظيم والإجلال، فإنهم قالوا: الألم^(٦) إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة، كألم الحد، لم يجب على الله تعالى عوضه، وإن لم يقع جزاء، فإن كان الإيلام من الله تعالى^(٧) وجب العوض عليه، وإن كان من مكلف آخر: فإن كان للمؤلم حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجني^(٨) عليه عوضاً للإيلام له^(٩)، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويض المجني عليه من عنده تعالى بما يوازي إيلامه.

(١) ما لين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) «ج + خ»: (أفسدت).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «ب» بدون: (وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه).

(٥) «م»: (معروف).

(٦) «م»: (الآلام).

(٧) «م» بدون: (تعالى).

(٨) «ج»: (للمجني).

(٩) «ب + م»: (لإيلامه).

المسألة الخامسة

في أن أفعال الله تعالى ليست مُعَلَّلَةً بِالْأَغْرَاضِ وَالْعِلَلِ الْغَائِيَّةِ
وإليه ذهب^(١) الأشاعرة، قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض
والعلل الغائية، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها بالأغراض.
وقال أكثر الفقهاء: لا يجب التعليل بالغرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح
العباد تفضلاً وإحساناً.

احتجت^(٢) الأشاعرة: أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملاً بفعل
ذلك^(٣) الشيء، والمستكمل بغيره ناقص.
لا يقال: غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل مصلحة نفسه
تعالى؟!

لأننا نقول: إن كان تحصيل مصالح العباد أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه^(٤)
لزم الاستكمال، وإن لم يكن أولى بل مساوياً أو مرجوحاً لا يصلح أن يكون غرضاً
بالضرورة.

احتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة،
فيجب تنزيهه تعالى عنه.

قال شارح «المواقف»: قد يقال في الجواب عن المعتزلة إن العبث ما كان خالياً

(١) «م»: ذهب.

(٢) «م»: واحتج.

(٣) «أ» بدون: (ذلك).

(٤) «م»: تحصيلها.

عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى مشتملة على حِكْمٍ ومصالح لا تحصى راجعة^(١) إلى مخلوقاته، لكن تلك الحكم^(٢) والمصالح ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعللاً مقتضية لفاعليته، بل هي غايات ومنافع لأفعاله.

وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض فهو محمول^(٣) على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة الغائية.

(١) مكررة مرتين في «خ».

(٢) «ب» بدون: (الحكم).

(٣) «م»: (محمولة).

المسألة السادسة

فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده

قالت^(١) المعتزلة: الغرض من التكليف تعريضُ العباد لاستحقاق الثواب والتعظيم^(٢)، أي: تقريب العبد إليه، إذ بالجري^(٣) على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب، ولما [كان]^(٤) توقف الجري على مقتضى التكليف على وقوع التكليف كان التكليف تقريباً للعبد إلى الاستحقاق^(٥).

واستدلوا على ذلك بأن تعظيم العبد وإعطاءه^(٦) الثواب بدون استحقاقه قبيحٌ. وأجيب عنه: بأن هذا مبني على القول بالقبح في^(٧) أفعاله تعالى، وذلك باطل عندنا، بل أي شيء ينسب إليه^(٨) تعالى فهو حسن.

قالت^(٩) الأشاعرة: فائدة «التكليف» أن يحصل التميز للخلائق بين السعيد في الأزل والشقي فيه، أي: بين من تعلقت إرادته تعالى في الأزل بسعادته^(١٠) وبين من

(١) «م»: (قال).

(٢) «أ» بدون: (التعظيم).

(٣) «نم»: (بالمجري).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٥) هذه العبارة في «م» هكذا: (ولما توقف الجري على مقتضى التكليف متوقفاً على وقوع التكليف كان التكليف تقريباً للعبد إلى الاستحقاق).

(٦) «أ + م»: (إعطائه)، وما أثبتناه من «ب».

(٧) «م»: (القبح من).

(٨) «م»: (إلى الله).

(٩) «م»: (قال).

(١٠) «ب»: (بشقاوته).

تعلقت إرادته تعالى في الأزل بشقاوته^(١)، فإن مَنْ خَلَقَهُ اللهُ تعالى سعيداً يجري بمقتضى التكليف فيعلم أنه سعيد^(٢)، ومن خلقه شقيّاً يخالف مقتضى التكليف فيعلم أنه شقي، وحكمه تعالى لا يسئل لِمُنْتَه، [ولا يسأل عليه]^(٣)، ويعترض هو تعالى على^(٤) عباده ولا يُعترض عليه، وَيَسْأَلُ^(٥) ولا يُسْأَلُ [عنه]^(٦) كما قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

واعلم أنه لما تمت^(٧) مباحث الإلهيات من «الطوابع»، ورأيت^(٨) في إلهيات «المواقف» و«شرح» مباحث شريفة خلا عنها «الطوابع» أردتُ أن ألحقها بكتابي هذا تكثيراً للفائدة ونصحاً للطلبة.

(١) «ب»: (بسعاده).

(٢) «م»: (لسعيد).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب»

(٤) «ج» بدون: (على).

(٥) «م» بدون: (ويسأل).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «خ»: (تم).

(٨) «م»: (ورأيت).

المبحث الأول

في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة

الأول: الطبع والختم والأكنة^(٩):

ونحوها مما^(١٠) وقع في القرآن في قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا﴾ [النساء: ١٥٥]، وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧].

وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الكهف: ٥٧]: طبع عليه: كـ«منع»، [ختم، كذا في «القاموس»]^(١١)، والختم على الشيء: ضرب الخاتم عليه، والأكنة: الأغشية، جمع كنان، وهو ما يستر الشيء.

فذهب^(١٢) أهل الحق إلى أن هذه الأمور عبارة عن خلق الضلال في القلوب. والمعتزلة أولوها بوجوه:

الأول: أن المراد منها: سهاها^(١٣) مختوماً عليها [و]^(١٤) مطبوعاً عليها ومجموعاً عليها أكنة كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِندَ الرَّحْمَنِ أَنْثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، أي: سموها بالإناث، وهذا التأويل لأوائل المعتزلة.

(٩) شرح هذه الألفاظ الإمام الغزالي في كتابه المحكم: منهاج العابدين.

(١٠) «م»: (ونحوهما فما).

(١١) ما بين المعقوفتين ليس في «ب». «ج»: (... كمنع، ختم، والختم على الشيء).

(١٢) «م» بدون: (طبع عليه: كـ«منع»، [ختم، كذا في «القاموس»]، والختم على الشيء: ضرب الخاتم عليه، والأكنة: الأغشية، جمع كنان، وهو ما يستر الشيء).

(١٣) «ب + ج»: (تسميتها).

(١٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

الثاني: [أن] ^(١) المراد: وسَمَّ الله [تعالى] ^(٢) على قلوب الكفار بعلامات يعرفها ^(٣) الملائكة فتميز ^(٤) بها الكافر عن المؤمن، وهذا التأويل للجبائي وابنه ومن تابعهما.

الثالث: أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف المقرب إلى الطاعة، المبعد عن المعصية، لعلمه تعالى أن اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم، وهذا التأويل [للكعبي].

الرابع: منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل، وكانوا لذلك كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه، فإن الفعل بلا إخلاص كلا فعل، وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد ^(٥) من المعتزلة ^(٦).

وإنما اضطروا إلى «التأويل» في أمثال هذه المقامات ^(٧) لأنهم يقولون: إن العقل حاكم بقبح بعض الأفعال منه تعالى، وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يتركه ^(٨) ألَبَتَه، كما سبق في المسألة الرابعة، ويدعون أن ^(٩) هذه الأمور قبيحة عقلاً؟ والجواب: أنه لا قبيح ^(١٠) بالنسبة إليه تعالى.

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «ب»: (تعرفها).

(٤) «م»: (فيميز).

(٥) بحث عن معتزلي بهذا الاسم ملياً فلم أجده، ثم إني وجدت الدكتور علي دحروج قال في هامش ص ٥٢٥: «لم يعثر على ترجمة في كتاب طبقات المعتزلة بهذا الاسم، إنما عثر على اسم عبد الواحد بن زيد، أبو عبيدة، من الزهاد البكائيين، كان يحضر مجالس مالك بن دينار، وأسند عن الحسن البصري، وأسلم الكوفي، [البيان والتبيين ١/ ٣٦٤]، و[ابن النديم ص ٢٦٠]، و[لسان الميزان ٨/ ٤]، و[صفة الصفوة ٣/ ٢٤]، فربما اختلط الأمر على المؤرخين، ولا سيما أن الحسن البصري ومجالسه شكلت بدايات تكون المعتزلة، على أنه ورد في صفة الصفوة: (٣/ ٢٤٠) اسم عبد الواحد بن زيد، ذكره ابن الجوزي من مشايخ الطبقة الرابعة من أهل البصرة» اهـ.

(٦) ما بين المعقوفتين بتمامه من «م»، والعبارة في بقية النسخ هكذا: (الثالث... وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة) بدون النقطة الرابعة إلى قوله: (كلا فعل). وبدون: الكعبي من آخر النقطة الثالثة.

(٧) «م»: (المقدمات).

(٨) «م»: (يتركه).

(٩) «م»: (إلى أن).

(١٠) «ب + م»: (قبح).

الثاني: التوفيق والهداية:

فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا «التوفيق» على خلق القدرة على الطاعة.

وقال إمام الحرمين: «التوفيق» خلق الطاعة لا خلق القدرة [على الطاعة]^(١).

وحمل الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه «الهداية» على معناه الحقيقي، أعني: خلق الاهتداء، وهو الإيمان، ومقابله الإضلال، وهو بمعنى خلق الضلالة.

وفي شرح «العقائد»: نعم، قد يضاف^(٢) «الهداية» إلى النبي صلى الله عليه وسلم^(٣) مجازاً بطريق التسبب، كما يسند^(٤) الإضلال إلى الشيطان مجازاً، ومثل «هداه الله فلم يهتد»^(٥) مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء، انتهى.

والمعتزلة أولوا «التوفيق» و«الهداية» بالدعوة إلى الإيمان والطاعة. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿تَمُودُ فَهَدَيْتَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، إذ لا شبهة في امتناع حمله عن خلق الهدى فيهم.

ولعل الجواب: إن الهداية في هذه الآية مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء. واستدلت الأشاعرة على بطلان تأويل المعتزلة بأن الأمة [قد]^(٦) اجتمعت على أن الناس مختلفون^(٧) في التوفيق والهداية، فبعضهم موفق ومهدي^(٨) وبعضهم ليس

(١) ما بين المعقوفين من «ب».

(٢) «أ + ب + ج»: (تضاف).

(٣) في «خ» يذكر دائماً صيغة الصلاة على النبي بـ (عليه السلام). «م» بدون: (صلى الله عليه وسلم). وفي «مط بعد قوله» (النبي) الحرف (م).

(٤) «ب»: (اسند).

(٥) «ج»: (فمثل: هداه رسول الله فلم يهتد).

(٦) ما بين المعقوفين من «م».

(٧) «م»: (مختلفة).

(٨) «م» بدون: (ومهدي).

كذلك، فلو أُوِّلَ التوفيق والهداية بالدعوة إلى الإيمان والطاعة، كما قال به المعتزلة، لاستوى^(١) جميع الناس فيهما، أي: في التوفيق والهداية؛ لأن معنى «الموفق» و«المهدي» على هذا التأويل المدعو إلى الإيمان والطاعة.

ثم اعلم أن المعتزلة يؤولون «الإضلال» المسند إليه تعالى بوجدان العبد ضالاً أو بتسميته ضالاً للعلة المذكورة في تأويلهم «الختم» و«الطبع».

الثالث الأجل:

اعلم أن «الأجل» في الحيوان هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه. وهيئنا^(٢) ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

قال أهل الحق: الأجل واحد، خلافاً للفلاسفة والكعبي من المعتزلة: أما الفلاسفة فقالوا: إن للحيوان «أجلاً طبيعياً»، وهو وقت موته بتحليل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، أي: الطبيعيتين، و«أجلاً اخترامياً» بحسب الآفات والأمراض، أي: أجلاً مقطوعاً عن الأجل الطبيعي. وأما الكعبي فقال: إن للمقتول أجلين: «القتل» و«الموت»، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت.

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (قالت المعتزلة يستوي جميع الناس فيهما). وجاء في هامش «م» عند قوله (فيهما): (فإن الدعوة عامة لجميع الناس لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلهما بهما).

(٢) «أ»: (هاهنا). «ب + م»: (ههنا).

المسئلة الثانية:

قال أهل الحق: المقتول مائت^(١) بأجله الذي قدره الله [تعالى]^(٢) له وعلم أنه يموت فيه.

قال الجبائي^(٣): لو لم يُقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل.

وزعم بعض المعتزلة - ما عدا الكعبي - أن المقتول مائت^(٤) قبل الأجل الذي قدره الله [تعالى]^(٥) له، وأن القاتل^(٦) قطع أجله، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمد^(٧) هو أجله الذي قدره الله [تعالى] [له]^(٨) تعالى.

قال الخيالي: فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل.

واستدل أهل الحق بقوله تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَحْزِرُونَ﴾

[المؤمنون: ٤٣].

واستدلت المعتزلة بأن المقتول لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً، لأنه لو كان ميتاً بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلب له حينئذ بفعله أمراً، لا بالمباشرة ولا بالتوليد، لأنه يلزم على هذا التقدير أن يموت وإن لم يقتل، وإذا كان كذلك، فهو لا يستحق ذماً ولا عقاباً^(٩) لا عقلاً ولا شرعاً، لكنه مذموم معاقب.

(١) «أ + ب + ج»: (ميت). «م»: (مات) وكذا فيما يأتي في «م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «ب + ج + م»: (الخيالي).

(٤) «ب»: (ميت).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م» وكذا فيما يأتي.

(٦) «م»: (القاطع).

(٧) «م»: (ما) بدلا عن (أمد).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٩) «م»: (الذم والعقاب).

وأجيب عنه: بمنع «الكبرى»، وحاصله: أن القاتل إنما لا يستحق الدم والعقاب إذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبه^(١) الموت، وذلك الفعل هو الضرب مثلاً.

المسألة^(٢) الثالثة:

أن الموت أمر موجود قائم بالميت مخلوق لله تعالى، كما هو قول البعض، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [المك: ٢]، والأكثر على أنه عدمي فليس بمخلوق، إذ الخلق إيجاد المعدوم^(٣)، ومعنى خَلَقَ الموت: قدره.

ثم إن «الموت» الواقع عقيب «القتل» ليس بخلق^(٤) القاتل عندنا، وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين^(٥) لأفعالهم، وهم المعتزلة، إذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة، [و]^(٦) هو الضرب، [ليس بخلق]^(٧) وليس بكسب القاتل أيضاً عند من يقول بكسب العباد لأفعالهم^(٨)؛ لأن الواقع بإرادة العبد وكسبه إنما هو الضرب. وليس الموت أيضاً متولداً من فعل القاتل عندنا، بل هو مخلوق لله تعالى، إذ قد جرت^(٩) عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب.

والمعتزلة قالوا: تولد موته من فعل القاتل وضربه، فالموت من فعل القاتل

(١) «م»: (عقبه).

(٢) «م» بدون: (المسألة).

(٣) قال الراغب الأصفهاني في «الذريعة إلى مكارم الشريعة»: «الخلق» هو التقدير المستقيم.

(٤) «خ»: (ليس يقتل القاتل) في صلب المخطوط، ويوجد في أعلى الصفحة من «خ»: (بخلق)، وهو الموافق لبقية النسخ.

(٥) «خ + م»: (خالقا). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) ما بين المعقوفتين من «م». لكن ننبه إلى أن ما في «م» (بخالق) وكتبناها (بخلق) ليستقيم السياق مع ما بعدها، والله تعالى أعلم.

(٨) «م»: (أفعالهم).

(٩) «خ + أ + م»: (جرى).

توليد^(١) لا من فعله تعالى عندهم، لا مباشرة ولا توليداً.

الرابع: الرزق:

الرزق في اللغة «الحظ»، أي: النصيب، وأما في «العرف» فقد اختلفت فيه كلمات العلماء، ففسره^(٢) بعضهم بما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، وهو المشهور في العرف، كما قاله الخيالي.

وحاصله: ما قدره الله غذاءً لحيوان، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً. قال في شرح «العقائد»: وهذا أولى من تفسيره: بما يتغذى به الحيوان، لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق، وعلى هذا التفسير لا يُتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه، لأن ما قدره الله تعالى غذاءً لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره، لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، ويجب تأويله بما قررناه^(٣) [بتحصيله لهم وتمكينهم من الانتفاع به]^(٤) لأن يكون رزقاً لهم.

و^(٥) ففسره بعضهم بما ساقه الله إلى الحيوان حلالاً كان أو حراماً فانتفع به بالتغذي أو غيره فيعم الرزق بهذا التفسير المشارب والملايس والأولاد والعلم والعمل، قال الخيالي: فعلى هذا تكون^(٦) العواري رزقاً، وفيه بعد لا يخفى.

أقول: لعل المراد من العواري ما وقع الانتفاع به.

ثم قال: ويجوز، أي: على هذا التفسير، أن يأكل كل شخص زرق غيره ويوافقهُ

(١) «م»: (توليداً).

(٢) «أ»: (فقد فسرهُ).

(٣) «خ + ب + ج»: (قريناه)، وما أثبتناه من «خ + أ».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «ب» بدون: (و).

(٦) «أ + م»: (يكون).

قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣].

أقول: ههنا^(١) بحثٌ، لأن «الرزق» على هذا التفسير: ما وقع الانتفاع به بالفعل، فكيف يُتصورُ حينئذٍ أن يأكل شخصُ رزقَ غيره، لأن كون ذلك المأكول رزقاً للغير يتوقف على انتفاع الغير به، وهو ينافي أن يأكله شخص آخر، وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]؛ لأن الظاهر أن الإنفاق شامل لإنفاق ما انتفع به المتفق، كإنفاق القميص الملبوس، ولإنفاق ما لم ينتفع به، كإنفاق القميص قبل اللبس.

ويمكن الجواب عنهما بأن المراد من قولهم في التفسير الثاني «فانتفع [به]»^(٢): تمكَّن^(٣) من الانتفاع به، فهو^(٤) مطابق^(٥) لما ذكره «المصنف» في تفسير قوله [تعالى]^(٦): ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] أن^(٧) «الرزق» في العرف: تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به، فتأمل^(٨).

ويمكن الجواب عن الأول [أيضاً]^(٩) بأنه يجوز أن ينتفع الغير بذلك المأكول بجهة أخرى غير الأكل.

ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفاسير «الرزق» إنما هو عند الأشاعرة،

(١) «أ + ب + ج + م»: (ههنا).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (يمكن).

(٤) «ب» بدون: (فهو).

(٥) «أ»: (مطابق). وهو ما أثبتناه وفي بقية النسخ: (فيطابق)، وهي تستقيم بدون: (فهو).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «أ + ب + ج»: (لأن).

(٨) وجه التأمل أن المصنف ترك إضافة الرزق إلى الله تعالى وأنه فسر بالمعنى المصدرى والأمر سهل. من هامش

«خ + أ».

(٩) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

و^(١)شامل للحرام، فالحرام رزق عندهم، وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق، فهم فسروا^(٢) الرزق تارة بـالحلال وتارة بالحرام^(٣)، فأورد عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦٤]^(٤)، فللبهائم رزق، ولا يُتصور في حقها حلٌ ولا حُرمةٌ.

وفسروه تارة أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به، فعلى هذا لا يردُّ هذا السؤال، لكن يردُّ أنَّ من أكل الحرام طولَ عمره يلزم أن لا يرزقه الله تعالى، وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة، وهذا السؤال يرد على تفسيرهم الأول أيضاً.

الخامس في الأسعار: وهو «الرخص» و«الغلاء».

«المسعر» هو الله تعالى على أصلنا، وهو أن جميع الأشياء بخلقه تعالى ابتداءً ولو كانت^(٥) أفعال العباد، كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عليه السلام وقالوا: سَعَّرَ لنا يا رسول الله. فقال: «المسعر هو الله تعالى»^(٦).

وأما عند المعتزلة، فمختلف فيه: قال^(٧) بعضهم: السَّعْرُ فعلٌ مباشرٌ من العبد، إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص. وقال الآخرون: هو متولد من فعل الله تعالى.

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «ج»: (يفسرون).

(٣) «م» بدون: (وتارة بالحرام).

(٤) سقط في «خ» من الآية: (في الأرض).

(٥) «م»: (كان).

(٦) «أ + ب + ج» بدون: (تعالى). روى الإمام الترمذي في صحيحه برقم: (١٢٣٥)، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، «عن أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: يا رسول الله سعر لنا؟ فقال: إن المسعر هو الله: القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس لأحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»، ورقم: (١٣١٤ - ٦٠٥ / ٣) بلفظ: «إن الله هو المسعر». ورواه الإمام أحمد في المسند برقم: (١٣٥٤٥)، كتاب: باقي مسند المكثرين، وذكر فيها أنها المدينة.

(٧) «ج»: (فقال).

المبحث الثاني

في التكليف بما لا يطاق

حاصل ما في شرح «المواقف»، وأشار إليه الخيالي، هو أن ما لا يطاق على ثلاث

مراتب:

الأولى: ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه، كإيمان أبي لهب، وهي المرتبة الأولى من^(١) مراتب ما لا يطاق، فإن هذا^(٢) مقدور للمكلف بالنظر إلى ذاته وامتنع له^(٣) بالنظر إلى علم الله تعالى^(٤) بعدم وقوعه، ومعنى كونه مقدوراً أنه يجوز تعلق القدرة بالحادثة، أي: قدرة المكلف، به، لا أنه متعلق القدرة بالفعل، لأن القدرة بالحادثة لا تتعلق^(٥) بمثل هذا الفعل، لأن القدرة بالحادثة عندنا مع الفعل لا قبله، فلا يتصور تعلقه بما لم^(٦) يقع، ثم إن التكليف بهذا المحال جائز و^(٧) واقع اتفاقاً، ولا خلاف فيه للمعتزلة^(٨).

الثانية: ما^(٩) يمكن في نفسه لكن يمتنع من^(١٠) العبد عادة، كخلق الأجسام،

(١) (من) مكررة في: «خ».

(٢) «م»: (هذه).

(٣) «م» بدون: (له).

(٤) «م» بدون: (تعالى).

(٥) «م»: (لا يتعلق).

(٦) «م»: (لا يقع).

(٧) «ج»: (بل واقع).

(٨) «م» بدون: (ثم إن التكليف بهذا المحال جائز وواقع اتفاقاً، ولا خلاف فيه للمعتزلة).

(٩) «م» بدون: (ما).

(١٠) «م»: (عن).

وحمل الجبل، والطيران إلى السماء، وهذه [هي]^(١) المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف بهذا جائز عندنا وإن لم يقع، كما دل عليه الاستقراء، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]^(٢)، وما يتوهم^(٣) من ظاهر بعض الآيات أنه تكليف بهذا المحال، كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا سُورَةَ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] فهو للتعجيز لا للتكليف.

ومنعت المعتزلة جواز التكليف [به]^(٤) لكونه قبيحاً منه تعالى عقلاً عندهم، كما في الشاهد، فإن مَنْ كَلَّفَ الأعمى نَقْطَ^(٥) المصاحف، والزَّمنَ المَشْيَ إلى أقصى^(٦) البلاد، عُدَّ سفيهاً وقبح ذلك في بداهة العقول. والجواب: أنه لا يقبح منه تعالى^(٧) شيء، ولا يجب عليه، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

والمفهوم من كلام صاحب «التوضيح» أن مذهب الماتريدية هنا^(٨) كمذهب المعتزلة إلا أن عدم جوازه عند الماتريدية بناء على أنه^(٩) لا يليق من حكمته وفضله، وعند المعتزلة بناء على أن الأصلح واجب على الله تعالى^(١٠).

-
- (١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
- (٢) يوجد هنا في «م» زيادة: (لها الآية).
- (٣) «م»: (يتوقف).
- (٤) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
- (٥) «م»: (نقطة).
- (٦) «م»: (قصي).
- (٧) «ب»: بدون: (تعالى). «ج + م»: (أنه تعالى لا يقبح منه شيء...).
- (٨) «م» بدون: (هنا).
- (٩) «م»: (أن).
- (١٠) «ج»: (واجب عليه تعالى).

الثالثة^(١): ما لا^(٢) يمكن في نفسه، أي: يمتنع لنفس مفهومه، كجمع الضدين، وقلب الحقائق، وهي المرتبة الأقصى^(٣) من مراتب ما لا يطاق، والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق، إما أنه لا يقع قط^(٤)، وإما أنه لا يجوز، فلأن جواز التكليف [به]^(٥) فرع تصوره، ولا يمكن تصوره.

وفي شرح «المواقف» أن بعضاً منّا قالوا بوقوع تصوره، فما ذكره صاحب «المواقف» من أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه.

(١) «م»: (والثالثة).

(٢) «أ» بدون: (لا).

(٣) «أ + ب + ج»: (القصوى).

(٤) «ب» بدون: (قط).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

المبحث^(١) الثالث

في أسماء الله تعالى

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

فيما اشتهر من الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم^(٢) لا؟
وفيه مقدمة ومقصد

المقدمة

قال شارح «المقاصد»: «الاسم» هو: اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة، وقد يقيد، أي: تعريف «الاسم»، بالاستقلال في الدلالة والتجرد^(٣) عن الزمان، فيقابل «الفعل» و«الحرف» على ما هو مصطلح «النحاة». و«المسمى» هو: المعنى الذي وضع الاسم بإزائه.

أقول: وقد صرح في «التلويح» بأن «المسمى» و«المدلول» و«المفهوم» و«المعنى»^(٤) شيء واحد، وإنما الاختلاف بالاعتبار^(٥)، فالشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول، ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم، ومن حيث يقصد باللفظ معنى، ومن حيث وضع اللفظ له مسمى.

(١) «م»: (البحث).

(٢) «م»: (أو).

(٣) «ج + م»: (وبالتجرد).

(٤) «ب» بدون: (والمعنى). «م»: (... والمفهوم والمدلول ...).

(٥) «أ»: (باعتبار).

وقد صرح فيه أيضاً أن «المسمى» قد يطلق على «الفرد» أيضاً بخلاف «المعنى»، فيقال لكلٍ من زيد وعمرو أنه مسمى الرجل ولا يقال له ^(١) أنه معناه.

أقول: اللفظ «الكلي»، كإنسان ورجل وعالم، له مفهوم، وهو الأمر المتعقل الذي وضع اللفظ بإزائه، ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم، وأما العَلَمُ كزيد فمدلوله هو ^(٢) الشخص الموجود في الخارج لأنه إنما وضع [اللفظ] ^(٣) له لا للأمر ^(٤) المتعقل، ويطلق «المسمى» وغيره من الأسماء المذكورة على مدلول ^(٥) العَلَم ^(٦) أيضاً.

ثم قال شارح «المقاصد»: و«التسمية» هي ^(٧) وضع الاسم للمعنى، وقد يراد بها ^(٨) ذكر الشيء ^(٩) باسمه.

مقصد (١٠)

قال شارح «المقاصد»: لا خفاء في تغاير «الاسم» و«المسمى» و«التسمية» بمعانيها ^(١١) المذكورة، وإنما الخفاء فيما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن «الاسم»، أي: ما صدق عليه (ا س م) ^(١٢) من الأسماء، كلفظ زيد وعمرو ورجل، نفس «المسمى»

(١) «م» بدون: (له).

(٢) «م» بدون: (هو).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «ج»: (لأنه وضع للأمر المتعقل).

(٥) «أ»: (مدلولي).

(٦) «ج»: (على مدلول اللفظ أيضاً).

(٧) ولهذا المعنى أطلق المسمى على الموضوع له من حيث هو موضوع له. من هامش «أ». «خ»: (هي).

(٨) «ج»: (به).

(٩) واللازم منع إطلاق المسمى على الشيء من حيث يذكر باسمه أيضاً. من هامش «أ».

(١٠) «ج + م»: (المقصد).

(١١) «م»: (أي: في معانيها).

(١٢) «أ + م»: (اسم).

أي: مسمى ذلك الاسم.

وفيا ذكره الشيخ الأشعري من أن أسماء الله تعالى ثلاثة [أقسام]^(١):

ما هو نفس المسمى.

وما هو غيره.

وما هو لا عينه ولا غيره.

فهم يريدون بالاسم مدلوله، أي: يريدون بما صدق عليه (اسم)^(٢) كلفظ

«زيد» و«رجل» مدلوله، أي مدلول^(٣) ما صدق عليه.

والحاصل: أن النزاع ليس في لفظ (اسم م)^(٤)، بل في «أفراده» من الكلمات،

سواء كان^(٥) عَلَمًا له تعالى، كلفظة «الله»^(٦)، أو^(٧) مما يطلق عليه تعالى^(٨) بطريق

التوصيف، كالعالم، أو غيرهما، كزيد ورجل، لكن المراد في قضية^(٩) النزاع «مدلول»

تلك «الأفراد» على ما صرح به شارح «المواقف»، إلا^(١٠) أن الأصحاب اعتبروا المدلول

«المطابق»^(١١)، فأطلقوا القول بأن «الاسم» نفس «المسمى» للقطع بأن مدلول

«الخالق»: شيء ما له الخلق، لا نفس الخلق، ومدلول «العالم»: شيء ما له العلم، لا

نفس العلم.

(١) ما بين المعقوفين من «م».

(٢) «ب»: (اس م).

(٣) «م» بدون: (مدلول).

(٤) «أ + م»: (اسم).

(٥) «ج»: (كانت).

(٦) «ب» بدون: (الله).

(٧) «أ»: (و).

(٨) «ج» بدون: (تعالى).

(٩) «م»: (قصة).

(١٠) «أ»: (لا)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(١١) «م»: (المطابق).

والشيخ أخذ «المدلول» أعم، أي: من المطابقي والتضمني، فاعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة، فزعم أن مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات، ومدلول العالم العلم، وهو لا عينه^(١) ولا غيره.

أقول: توضيح المقام، أن بعض أصحابنا لما^(٢) أرادوا من «الاسم»، كزيد ورجل، مدلوله المطابقي، كما صرح به شارح «المقاصد»، فإن أرادوا من «المسمى» ما وضع له اللفظ، ومعلوم أن المدلول المطابقي هو ما وضع له بعينه، يصح ما قالوا إن الاسم نفس المسمى مطلقاً، أي: سواء كان من أسماء الله تعالى أو لا، فهو بمنزلة قولنا: المدلول المطابقي نفس الموضوع له، ولا شك في صحته، لأن الاسم إن كان علماً، كلفظة «الله» و«زيد»، فمدلوله المطابقي الذات المشخصة الموجودة في الخارج، و[هي]^(٣) نفس الموضوع له، وإن كان لفظاً كلياً، كالعالم، فمدلوله المطابقي ذات «ما» ثبت له صفة «العلم»، أي: هذا الأمر المتعقل المركب من مفهوم «ذات ما» ومفهوم «العلم»، وهذا الأمر المتعقل هو الموضوع له.

وإن أرادوا من «المسمى»: الذات الموجودة في الخارج، فما قالوا من «العينية» صحيح في الأعلام؛ لأن مدلول العلم الذات الموجودة في الخارج، وأما في أسماء الصفات، كالعالم، فالأمر مشكّل، لأن مدلول «اسم الصفة» مفهوم «ذات ما»^(٤) مأخوذة مع «الصفة»، فكيف يكون هذا المفهوم عين فردة الذي هو^(٥) الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم، اللهم إلا أن يعمم^(٦) العينية للصدق والمطابقة.

(١) ولعل المراد من الاسم في قولهم الاسم عين المسمى ما يقابل الفعل والحرف. من هامش «١».

(٢) «ج» بدون: (لا).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٤) «أ» بدون: (ما).

(٥) «خ»: (هي)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) «ج»: (تعم). «م»: (يعم).

وأما الشيخ الأشعري فقد أراد من الاسم المدلول الذي يتعلق به^(١) القصدُ سواء كان مدلولاً مطابقاً أو تضمينياً، كما يفهم من شرح «المقاصد»، والمدلول المقصود من العلم معناه المطابقي الذي هو^(٢) الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها، والمقصود من اسم الصفة معناه التضميني الذي هو^(٣) الصفة، وانقسمت^(٤) صفته تعالى عنده إلى ما هي^(٥): «عين ذاته» تعالى، كالوجود، وإلى ما هي: «غير ذاته» تعالى، كالخلق، وإلى ما هي^(٦): «لا عينها ولا غيرها»، كالعلم، وأراد من المسمى «الذات» من حيث هي [هي]^(٧)، كما يفهم من «المواقف وشرحه»، أي: الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها، فلذلك قال الشيخ الأشعري: قد يكون اسمه تعالى، أي: مدلول اسمه، عين المسمى، وهو ذاته تعالى من حيث هي، وذلك إما بأن يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها، نحو الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها، وإما بأن يدل على الذات مع صفة هي عين الذات، كالوجود، فإن مدلوله على ما أراده^(٨) هو الوجود، وهو عين الذات عنده، وقد يكون غير المسمى، نحو الخالق، فإن مدلوله على ما أراده هو الخلق، وهو غير الذات من حيث هي عنده، وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره، كالعالم، فإن مدلوله على ما أراده هو العلم، وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا

(١) «م» بدون: (به).

(٢) «خ + أ»: (هي).

(٣) «أ»: (هي).

(٤) «م»: (انقسم).

(٥) «ج»: (هو).

(٦) «ب»: (هو).

(٧) ما بين المعقوفين من «م».

(٨) «أ»: (أراه).

غيرها [عنده^(١)]:

قال المصنف في تفسير البسملة: إن أُريدَ بالاسم، أي: باللفظ المؤلف من (ا س م) اللفظ، أي: لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم، فهو أي: مدلول: (ا س م) حينئذ، كزيد ونحوه، غير المسمى الذي هو ذات الشيء، لأن الاسم، أي: أفراده، كلفظ زيد ونحوه، يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى هو الذات لا يكون كذلك، وإن أريد به، أي: بالاسم، أي: المؤلف من (ا س م) ذات الشيء، فهو: أي: مدلول (ا س م) حينئذ، وهو، أي^(٢) ذات الشيء، عين المسمى.

أقول: فمعنى هذه^(٣) العينية أن ذات الشيء عين ذاته لكن لفظ «الاسم» لم يشتهر بهذا المعنى.

وأما قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١]، المراد به^(٤)، أي: بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسمى، لأنه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه اسمه أيضاً عن سوء الأدب، وإن أريد به، أي: بـ (ا س م)^(٥) الصفة كما هو رأي [الشيخ]^(٦) الأشعري، انقسم، أي: مدلوله^(٧) حينئذ، وهي الصفة، كانقسام الصفة^(٨) عند الشيخ إلى ما هو نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى [ما]^(٩) ليس هو ولا غيره.

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «ج» بدون: (أي).

(٣) «م»: (هذا).

(٤) «أ» بدون: (به).

(٥) «خ»: (ا س م).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) قوله: [أي: مدلوله]: إن قلت: كيف يصح حينئذ قوله «كالانقسام» والتشبيه يقتضي المغايرة؟ قلت: المشبه هو الصفة من حيث أريدت من لفظ (ا س م)، وإنما قلنا أن المنقسم ليس لفظ (ا س م)، والمأخوذ في صدر الكلام هو لفظ (ا س م) من حيث هو ولذلك أولناه. من هامش (خ + «أ»).

(٨) «م» بدون: (كانقسام الصفة).

(٩) ما بين المعقوفتين من: «أ + ب + ج + م»

أقول: لعل حاصله: أنه إما أن يُراد بلفظ (اس م) أفرادُه التي هي الألفاظ، أو الذوات^(١) التي يصدق عليها أفرادُه^(٢)، أو الصفات التي هي جزء من معاني أفرادُه، ليوافق ما في شرح «المقاصد»، لكن الصفة لا تكون^(٣) جزءاً من معاني^(٤) كل لفظ، فإن الأعلام لا تدل إلا على الذوات، ففي الكلام مسامحة^(٥).

ثم أقول: المفهوم من شرح «المواقف» أن الشيخ اعتبر المدلول المطابقي، إلا أنه لما أراد من المسمى: الذات المجردة عن اعتبار صفة معها، حكم بالتقسيم المذكور، فإن معنى الوجود: ذاتٌ ثبت له الوجود، فكما أن الوجود عين الذات، كذلك الذات المأخوذة^(٦) مع الوجود عين الذات، لأن الشيء إذا انضم إليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام، وكذا معنى الخالق: ذاتٌ ما^(٧) ثبت له الخلق، فكما أن الخلق غير الذات، كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير الذات، لأن الشيء إذا انضم إليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام، وقس عليه العالم.

أقول: لعل بعض الأصحاب إن أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات^(٨) مطلقاً سواء اعتبر مع صفته أو لم يعتبر، ففي مثل «العالم» المسمى «ذات» اعتبر مع العلم فيطابقه معنى العالم، وفي مثل زيد وعمرو المسمى «الذات» بلا اعتبار صفه معها.

(١) «م»: (الذات).

(٢) «م»: (أفراد).

(٣) «م»: (يكون).

(٤) «ج»: (معنى).

(٥) «م» هكذا: (ففيه المسامحة).

(٦) «أ»: (المأخوذة).

(٧) «م» بدون: (ما).

(٨) «م» بدون: (أرادوا الذات).

وقال في شرح «المواقف»: قد اشتهر الخلاف في أن [نفس]^(١) الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره، ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ (فرس) أنه هل هو الحيوان المخصوص أو^(٢) غيره، فإن هذا مما لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم، أهو الذات من حيث هي، أم الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه^(٣)؟

أقول: المفهوم منه أن من قال: مدلول الاسم الذات من حيث هي، يقول: الاسم، أي: مدلوله، عين المسمى، بناءً على أن المسمى هو الذات من حيث هي، وهذا ظاهر في الأعلام، وأما في مثل «عالم» فالأمر مشكل لأننا إن^(٤) قلنا بخروج الصفة عن المدلول لا نقول بخروج التقييد بها فغاية ما في الباب أن المدلول «الذات» مع «التقييد» لا الذات من حيث هي، والمفهوم منه أيضاً أن من قال: مدلول الاسم الذات باعتبار أمر صادق عليه، يقول: الاسم، أي: مدلوله، غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي، وهذا ظاهر في مثل «عالم»، ومشكل في الأعلام والنكرات التي ليست بصفات، كالحجر والشجر، وإن قلنا إن مرادهم من الاسم اسمه تعالى، فبعض أسمائه^(٥) عَلمٌ، كلفظة «الله»، وبعضها^(٦) صفة^(٧)، كالعالم، فالإشكال المذكور باق.

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «ج»: (أ.م).

(٣) «م»: (ينبيء هي عنه).

(٤) «م»: (إذا).

(٥) «ج + م»: (اسمه).

(٦) «ب + خ»: (بعض). «م»: (وبعضه).

(٧) «أ» بدون: (صفة).

ثم أقول: إن [من] ^(١) تتبع هذه المسألة من الكتب المشهورة لا يزيد ^(٢) إلا حيرة، فإن اللائق لمن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يتخذ أقربها محملاً ^(٣).
ثم اعلم أن العلماء اتفقوا على المغايرة بين «التسمية» و«المسمى»، وأما «الاسم» و«التسمية»، فذهب جمهور أصحابنا إلى أن الاسم غير التسمية، وأرادوا بالاسم هنا ^(٤) القول، وبالتسمية المعنى المصدري ^(٥)، والمغايرة بينهما لا تحتاج إلى البيان.
وذهب بعض أصحابنا إلى أن الاسم عين التسمية، وهم أرادوا من التسمية القول، وكذا بالاسم، فالنزاع لفظي.

وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى وغير ^(٦) التسمية.

أقول: ينبغي أن يطلب لكلامهم ^(٧) أيضاً محملاً لا تنافيه بداهة العقل.
وقال الغزالي: الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً، وهو أراد من الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدري.

وقال الإمام الرازي: الناس قد طوّلوا في هذه المسألة، وهو عندي فضول، لأن الاسم هو اللفظ المخصوص، كزيد وعمرو، والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه ^(٨)، فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى، فإن لفظة (الجدار) مغايرة لحقيقة (الجدار)، وقد يكون عينه، فإن لفظ ^(٩) «كلمة»: اسم ^(١٠) [للفظ] وضع لمعنى مفرد، ومن جملة

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: (لا يزال).

(٣) «م»: (محلاً).

(٤) «م»: (ههنا).

(٥) كما في «ب + ج + م» هكذا: وهو الصواب والله أعلم.

(٦) «ب + م»: (عين).

(٧) «م»: (ينبغي أن يطلب لكل منهم ...).

(٨) «أ»: (بإزائه)، وما أثبتناه من «ب».

(٩) «م»: (لفظة).

(١٠) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

تلك الألفاظ لفظة «الكلمة»، فيكون^(١) لفظة «الكلمة» اسمًا لنفسها^(٢)، فاتحد^(٣) هنا الاسم والمسمى.

قال الإمام: هذا ما عندي في هذه المسألة.

الفصل الثاني

في أقسام الاسم على الإطلاق

اعلم أن «الاسم» الذي يطلق على الشيء: إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به ذات^(٤) الشيء من حيث هو، أو يؤخذ من^(٥) جزئها، أي: جزء الذات، أو من وصفها الخارجي، أي: الخارج عن الذات، لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه، أو من الفعل الصادر عنها، كذا في شرح «المواقف».

أقول: لعل المراد من «الأخذ»: الاشتقاق، ومعنى «المشتق»: الذات مع الحدث، فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشيء من حيث هي، فلعل الأخذ هنا^(٦) للمشاكلة، والمراد منه أن يكون المدلول الذات، وفي الأخذ من الجزء إشكال؛ لأن الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء، والجزء ليس بحدث، فليتأمل هنا. والأول، نحو «الله» [عز وجل]^(٧)، فإنه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه.

والثاني، نحو «الجسم» إذا أطلق على الإنسان.

(١) «ج»: (ويكون).

(٢) «ج»: (لها) بدل: (لنفسها).

(٣) «م»: (فالحق) بدلا عن (فاتحد).

(٤) «م»: (بذوات) بدلا عن (به الذات).

(٥) «م»: (من) مكررة مرتين.

(٦) «م»: (ههنا).

(٧) ما بين المعقوفين من «م».

والثالث، ثلاثة أقسام، لأنه: إما أن يكون مأخوذاً^(١) من «الوصف الحقيقي»، أي: الموجود كالعالم، أو من «الوصف الإضافي» كالعالي، أو من «السلبى» نحو القدوس^(٢).

والرابع، نحو «الخالق».

فهذه أقسام «الاسم» على الإطلاق، ثم ننظر أي^(٣) هذه الأقسام يمكن في حق الله تعالى، أما الاسم المأخوذ من «الذات»، فإمكانه فرع إمكان تعقل ذاته تعالى، فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له تعالى اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته [تعالى]^(٤) لم يجوز له اسماً مأخوذاً من ذاته، لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله.

أقول: فلزمه^(٥) القول باشتقاق لفظة «الله» وإنكار علميته^(٦)، واعترض عليه شارح «المواقف» بأن الخلاف في تعقل كنه ذاته [تعالى]^(٧)، ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات، إذ يجوز أن تُعقل^(٨) ذاتٌ مخصوصة بوجه من وجوهها^(٩) ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون^(١٠) ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم، فإن لفظة «الله» اسمٌ علم له تعالى

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (لأنه مأخوذ من ...).

(٢) «م»: (كالقدوس).

(٣) «م»: (أي) مكرر مرتين.

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (فلزم).

(٦) «م»: (عمليته).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «م»: (يعقل).

(٩) «ج»: (وجوهه). «م»: (الوجوه).

(١٠) «خ»: مكررة مرتين.

موضوع لذاته [تعالى]^(١) من غير اعتبار معنى فيه، ومصحح هذا الوجه أنه يعقل^(٢) ذاته تعالى ببعض وجوهه، أي: صفاته، مثل علمه وإرادته وقدرته، ثم وضع لفظة «الله» على ذاته المتعقل بهذه الوجوه من غير أن تدخل^(٣) هذه^(٤) الوجوه في مفهوم لفظة «الله».

وقال شارح «المقاصد»: يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى. وأما الاسم المأخوذ من «الجزء» فمحال عليه تعالى، إذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى. وأما الاسم المأخوذ من «الوصف الخارجي» فجائز في حقه تعالى. وكذلك الاسم المأخوذ من «الفعل» جائز في حقه تعالى أيضاً، كالخالق والرازق.

الفصل الثالث

في أن تسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية

[أي]^(٥) يتوقف إطلاقها على إذن الشرع

ومعنى «إذن الشرع»: وقوع الإطلاق بذلك الاسم في الكتاب أو^(٦) السنة، وذلك للاحتراز^(٧) عما يوهم باطلاً، ولم يكتف في عدم إيهام الباطل بإدراك العقل بل توقف على «إذن الشرع» للاحتياط، وليس النزاع في أسائه الأعلام الموضوعه لذاته

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «أ + ب + ج»: (تعقل).

(٣) «خ + م»: (يدخل).

(٤) «خ»: (لهذه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) «م»: (و).

(٧) «من»: (الاحتراز).

في اللغات كلفظة «الله» [تعالى]^(١) في العربية، ولفظة «يزدان» في الفارسية، فإنه لا نزاع في جواز إطلاقها من غير توقف على «الإذن»، وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من «الصفات» و«الأفعال».

فذهب^(٢) المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بتلك الصفة [وجودية أو سلبية]^(٣) سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في «الأفعال».

قال^(٤) القاضي أبو بكر من أصحابنا: كل لفظ دل^(٥) على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقف^(٦) إذا^(٧) لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجوز أن يُطلق عليه تعالى لفظة «العارف» لأن «المعرفة» قد يُراد بها علم سبقه^(٨) غفلة.

وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار. [وروى الدواني عن الإمام الغزالي أنه يجوز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية]^(٩).

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين:

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: فذهب.

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «ج + م»: (وقال).

(٥) «م»: (دال).

(٦) «خ»: (قيف)، «م»: (توقف). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) «م»: (إذ).

(٨) «ب + م»: (يسبقه).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م» لوحة (٤٨٢).

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا»^(١)، مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»^(٢).
وليس في الصحيحين^(٣) تعيين تلك الأسماء، لكن البيهقي^(٤)

(١) قيل إنها أكد بذلك لثلاثا يلتبس بتسعة وسبعين أو سبعة وتسعين في الخط. من هامش «خ + أ». «خ + م + أ»:
(واحدة).

(٢) البخاري: (٣٥٣١)، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار والشروط. ورقم: (٦٨٤٣)، كتاب التوحيد، باب إن لله مائة اسم إلا واحد. ومسلم: (٤٨٣٦)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، وبزيادة ليست في البخاري هي: «إنه وتر يحب الوتر». وليس في الصحيحين عد لها. والترمذي: (٣٤٢٨)، كتاب الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد. وابن ماجه: (٣٨٥٠)، كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل. ومسند أحمد: (٧١٨٩)، كتاب باقي مسند المكثرين.

(٣) «ب»: (فيها).

(٤) الإمام أبو بكر البيهقي: [أحد كبار أهل السنة (الأشاعرة)]: [٤٨٣هـ - ٤٥٨هـ]: أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى، الحافظ أبو بكر البيهقي، النيسابوري، الخسروجردي، (وَحُسْرُو جَرْد): بضم الحاء المعجمة وسكون السين المهملة وفتح الراء وسكون الواو وكسر الجيم وسكون الراء وفي آخرها الدال المهملة، قرية من ناحية «بيهق». ولد بها وتوفي في نيسابور. كان الإمام البيهقي أحد أئمة المسلمين وهداة المؤمنين والدعاة إلى حبل الله المتين، فقيه جليل، حافظ كبير، أصولي تحرير، زاهد، ورع، قانت لله، قائم بنصرة المذهب أصولا وفروعا، جبلا من جبال العلم. ولد في شعبان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وسمع الكثير من أبي الحسن محمد بن الحسين العلوي، وهو أكبر شيخ له، ومن أبي طاهر الزيايدي، وأبي عبد الله الحاكم، والبيهقي أجل أصحاب الحاكم، ومن أبي عبد الرحمن السلمى، وأبي بكر بن فورك، وأبي علي الروذباري، وأبي زكريا المزكي، وخلق من أصحاب الأصم. وحج فسمع ببغداد من هلال الحفار، وأبي الحسين بن بشران، وجماعة. وبمكة من أبي عبد الله بن نظيف وغيره بخراسان والعراق والحجاز والجال. وشيوخه أكثر من مائة شيخ ولم يقع له الترمذي ولا النسائي ولا ابن ماجه. روى عنه جماعة كثيرة منهم ولده إسماعيل، وحفيده أبو الحسن عبيد الله بن محمد ابن أبي بكر، وأبو عبد الله الفراوي، وزاهر بن طاهر، وعبد الجبار بن محمد الخوارى، وآخرون. وأخذ [الفقه] عن ناصر العمري. وقرأ [علم الكلام] على مذهب الأشعري ثم اشتغل بالتصنيف بعد أن صار أواحد زمانه، وفارس ميدانه، وأحذق المحدثين، وأحدهم ذهنا، وأسرهم فهما، وأجودهم قريحة.

وبلغت تصانيفه ألف جزء، ولم يتهيا لأحد مثلها: أما «السنن الكبير» فما صنف في علم الحديث مثله تهذيباً وترتيباً وجودة، وأما «المعرفة: معرفة السنن والآثار» فلا يستغني عنه فقيه شافعي، وسمعت الشيخ الإمام رحمه الله يقول: مراده معرفة الشافعي بالسنن والآثار، وأما «المسوط في نصوص الشافعي» فما صنف في نوعه مثله، وأما كتاب «الأسماء والصفات» فلا أعرف له نظيراً، وأما كتاب «الاعتقاد» وكتاب «دلائل النبوة» وكتاب «شعب الإيمان» وكتاب «مناقب الشافعي» وكتاب «الدعوات الكبير» فأقسم ما لواحد منها نظير، وأما كتاب «الخلافيات» فلم يسبق إلى نوعه ولم يصنف مثله وهو طريقة مستقلة حديثة لا يقدر عليها إلا مرمز في الفقه والحديث قيم بالنصوص، وله أيضاً كتاب «مناقب الإمام أحمد»، وكتاب «أحكام القرآن» للشافعي، وكتاب «الدعوات الصغير»، وكتاب «البعث والنشور»، وكتاب «الزهد الكبير»، وكتاب «الاعتقاد»، وكتاب «الأدب»، وكتاب «الأسرى»، وكتاب «السنن الصغير»، وكتاب «الأربعين»، وكتاب «فضائل الأوقات»، وغير ذلك، وكلها

مصنفات نظاف مليحة الترتيب والتهديب كثيرة الفائدة يشهد من يراها من العارفين بأنها لم تهباً من السابقين، وفي كلام شيخنا الذهبي أنه أول من جمع نصوص الشافعي وليس كذلك بل هو آخر من جمعها، ولذلك استوعب أكثر ما في كتب السابقين، ولا أعرف أحدا بعده جمع النصوص لأنه سد الباب على من بعده.

وكانت إقامته بيهق ثم استدعي إلى نيسابور ليقراً عليه كتابه «المعرفة» فحضر وقرئت عليه بحضرة علماء نيسابور وثنائهم عليها، قال عبد الغافر: كان على سيرة العلماء، قانعا من الدنيا باليسير، متجملا في زهده وورعه، عاد إلى الناحية في آخر عمره، وكانت وفاته بها.

وقال شيخنا الذهبي: كان [البيهقي] واحد زمانه، وفرد أقرانه، وحافظ أوانه، قال: ودأثرته في الحديث ليست كبيرة بل بورك له في مروياته، وحسن تصرفه فيها، لحذقه وخبرته بالأبواب والرجال. وقال إمام الحرمين: ما من شافعي إلا وللشافعي في عنقه منه إلا البيهقي فإنه له على الشافعي منة لتصانيفه في نصرته لمذهبه وأقاويله. وقال شيخ القضاة أبو علي ولد البيهقي: حدثني والذي قال: حين ابتدأت بتصنيف هذا الكتاب يعني (معرفة السنن والآثار) وفرغت من تهذيب أجزاء منه سمعت الفقيه أبا محمد أحمد بن علي يقول: - وهو من صالح أصحابي وأكثرهم تلاوة وأصدقهم لهجة - يقول: رأيت الشافعي في المنام وفي يده أجزاء من هذا الكتاب وهو يقول قد كتبت اليوم من كتاب الفقيه أحمد سبعة أجزاء، أو قال قرأتها، قال: وفي صباح ذلك اليوم رأى فقيه آخر من إخواني يعرف بعمر بن محمد في منامه الشافعي قاعدا على سرير في مسجد الجامع بخسروجرد وهو يقول: استفتد اليوم من كتاب الفقيه أحمد كذا وكذا، قال شيخ القضاة: وحدثنا والذي قال: سمعت الفقيه أبا محمد الحسين بن أحمد السمرقندي الحافظ يقول: سمعت الفقيه أبا بكر محمد بن عبد العزيز المروزي الجنوجرد يقول: رأيت في المنام كأن تابوتا علا في السماء يعلوه نور فقلت: ما هذا؟ فقلت: تصانيف البيهقي. قيل: وكان البيهقي يصوم الدهر من قبل أن سموت بثلاثين سنة توفي البيهقي رضي الله عنه بنيسابور في العاشر من جمادى الأولى سنة ثمانين وخمسين وأربعائة وحمل إلى خسروجرد وهي أكبر بلاد بيهق فدفن هناك. ومن المسائل والفوائد عن البيهقي: انظرها في: [الطبقات الكبرى: ٤ / ٨].

والترمذي^(١) عيَّناها في روايتيهما كما سيذكر^(٢).

[وهذه الأسماء الشريفة وتفسير معانيها مسطورة في «المواقف» و«شرحه».

قال في شرح «المقاصد»: والمشهور أن معنى إحصائها عدُّها والتلفظ بها حتى

ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تُذكر بلا إعراب لتكون إحصاء، ويشكل بما هو

مضاف كما كـ «مالك الملك»، وذي الجلال، وقيل: حفظها والتأمل في معانيها^(١).

(١) الإمام أبو عيسى الترمذي: [٢٠٩هـ - ٢٧٩هـ]: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، وقيل: هو محمد ابن عيسى بن يزيد بن سورة بن السكن: الحافظ، العلم، الإمام، البار، ابن عيسى السلمي الترمذي الضرير، مصنف «الجامع»، وكتاب «العلل»، وغير ذلك. اختلف فيه، فقليل: ولد أعمى، والصحيح أنه أضر في كبره، بعد رحلته وكتابه العلم. ولد في حدود سنة عشر ومئتين. وارتحل، فسمع بخراسان والعراق والحرمين، ولم يرحل إلى مصر والشام... وقال ابن حبان في «الثقات»: كان أبو عيسى ممن جمع، وصنف، وحفظ، وذاكر. وقال أبو سعد الإدريسي: كان أبو عيسى يضرب به المثل في الحفظ. وقال الحاكم: سمعت عمر بن علك يقول: مات البخاري، فلم يخلف بخراسان مثل أبي عيسى، في العلم والحفظ، والورع والزهد. بكى حتى عمي، وبقي ضريراً سنين. .. قال شيخنا أبو الفتح القشيري الحافظ: ترمذ، بالكسر، وهو المستفيض على الألسنة حتى يكون كالتواتر. وقال المؤتمن الساجي: سمعت عبد الله بن محمد الأنصاري يقول: هو بضم التاء. ونقل الحافظ أبو الفتح بن اليعمري، أنه يقال فيه: ترمذ، بالفتح. وعن أبي علي منصور بن عبد الله الخالدي، قال: قال أبو عيسى صنف هذا الكتاب، وعرضته على علماء الحجاز، والعراق وخراسان، فرضوا به، ومن كان هذا الكتاب ~~باليعمري~~ يعني: «الجامع» - في بيته، فكأنما في بيته نبي يتكلم. قلت: في «الجامع» علم نافع، وفوائد غزيرة، ورؤوس المسائل، وهو أحد أصول الاسلام، لولا ما كدره بأحاديث واهية، بعضها موضوع، وكثير منها في الفضائل. وقال أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق: «الجامع» على أربعة أقسام: قسم مقطوع بصحته، وقسم على شرط أبي داود والنسائي كما بينا، وقسم أخرجه للضعف، وأبان عن علته، وقسم رابع أبان عنه، فقال: ما أخرجت في كتابي هذا إلا حديثاً قد عمل به بعض الفقهاء، سوى حديث: «فإن شرب في الرابعة فاقتلوه». وسوى حديث: «جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، من غير خوف ولا سفر». وسوى حديث: «جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، من غير خوف ولا سفر» قلت: «جامعه» قاض له بإمامته وحفظه وفقهه، ولكن يترخص في قبول الأحاديث، ولا يشدد، ونفسه في التضعيف رخو. وفي المتشور لابن طاهر: سمعت أبا إسماعيل شيخ الاسلام يقول: «جامع» الترمذي أنفع من كتاب البخاري ومسلم، لأنها لا يقف على الفائدة منها إلا المتبحر العالم، و«الجامع» يصل إلى فائدة كل أحد. قال غنجار وغيره: مات أبو عيسى في ثالث عشر رجب، سنة تسع وسبعين ومئتين بترمذ.

(٢) «ب» بدون: (كما سيذكر).

(١) ما بين المعقوفين من «ب».

ملاحظة: كل ما سيأتي من هذا الموضوع إلى آخر هذا المبحث مصفوف من النسخة «أ» خ المطبوعة والتي اعتمدناها في الصلب وطابقنا عليها نسخة راغب باشا غير المحققة والتي رمزنا لها بـ «ب»، وما بين هاتين الإشارتين **

**** وإنما قيل في «المشهور» إذ قد ورد التوقيف بغيرها:**

أما في [القرآن]، فـ «المولى»^(١)، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب،
والرب^(٢)، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذو
الطول، وذو القوة، وذو المعارج... إلى غير ذلك.
وأما في [الحديث]، فكـ «الحنَّان والمَنَّان».

قال في شرح «المواقف»: وقد ورد في هذا الحديث في رواية ابن ماجه^(٣) أسماء
ليست في الرواية المشهورة، كـ «التام»^(٤)، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي...
وغيرها، يعني أنه ذكر في رواية هذه الأسماء بدل بعض ما ذكر في رواية غيره،
والعدد بحاله.

... (** ليس موجوداً لا في «ب» ولا في نسخة راغب باشا المحققة والتي رمزنا لها بـ «ج». وهي تشمل على ذكر
«الأسماء الحسنى»، وقد وضعنا الإشارة (***) لبيان بداية موضع القطع المحذوف من «ب + ج». وهي موجودة في
المخطوط والذي رمزنا له بـ «خ».

(١) «م»: (كالمولى).

(٢) في «م» (الرب) مذكورة بعد (النصير).

(٣) ابن ماجه: محمد بن يزيد: الحافظ، الكبير، الحجة، المفسر، أبو عبد الله ابن ماجه، القزويني، مصنف «السنن»،
و «التاريخ» و «التفسير»، وحافظ قزوين في عصره. ولد سنة تسع ومئتين. وسمع ... حدث عنه ... وعن ابن
ماجه قال: عرضت هذه «السنن» على أبي زرعة الرازي، فنظر فيه، وقال: أظن إن وقع هذا في أيدي الناس تعطلت
هذه الجوامع، أو أكثرها. ثم قال: لعل لا يكون فيه تمام ثلاثين حديثاً، مما في إسناده ضعف، أو نحو ذا. قلت: قد
كان ابن ماجه حافظاً ناقداً صادقاً، واسع العلم، وإنما غرض من رتبة «سننه» ما في الكتاب من المناكير، وقليل من
الموضوعات، وقول أبي زرعة - إن صح - فإننا عنى بثلاثين حديثاً، الأحاديث المطرحة الساقطة، وأما الأحاديث
التي لا تقوم بها حجة، فكثيرة، لعلها نحو الالف. قال أبو يعلى الخليلي: هو ثقة كبير، متفق عليه، محتج به، له معرفة
بالحديث وحفظ، ارتحل إلى العراقين، ومكة والشام، ومصر والري لكتب الحديث. وقال الحافظ محمد بن طاهر:
رأيت لابن ماجه بمدينة قزوين «تاريخاً» على الرجال والأمصار، إلى عصره، وفي آخره بخط صاحبه جعفر بن
إدريس: مات أبو عبد الله يوم الاثنين، ودفن يوم الثلاثاء لثمان بقين من رمضان، وصلى عليه أخوه أبو بكر، وتولى
دفنه أخواه أبو بكر وأبو عبد الله، وابنه عبد الله. قلت: مات في رمضان سنة ثلاث وسبعين ومئتين، وقيل: سنة خمس،
والأول أصح. وعاش أربعاً وستين سنة... إلخ. [الطبقات الكبرى].

(٤) «م»: (القائم) بدلاً عن (التام).

قال في شرح «المقاصد»: والمشهور أن معنى «إحصائها» عدها والتلفظ بها. قد ذكر^(٥) بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب ليكون إحصاء. ويشكل بما هو مضاف، كـ «مالك الملك، وذو الجلال». وقيل: «حفظها» هو^(٦) التأمل في معانيها. و^(٧) قال في شرح «المواقف»: فلنحضرها^(٨) طمعاً في دخول الجنة، فنقول: (الله): هو^(٩) اسم خاص بذاته تعالى، لا يطلق على غيره أصلاً.

ف قيل: هو علم جامد لا اشتقاق له، وهو أحد قولي الخليل وسيبويه، والمروى عن أبي حنيفة والشافعي والغزالي.

وقيل مشتق، أصله: الإله^(١٠)، حذفت الهمزة الثانية لثقلها وأدغم اللام، وهو^(١١) من «أله» - بفتح اللام - أي: عبد إذا تعبد.

أقول: معنى «تعبد»: اتخذ غيره عبداً، فمعنى «أله» حيثئذ: تأله.

وقيل: من «الوله»، وهو الحيرة، ومرجعها «صفة إضافية» هي: كونه معبوداً للخلائق ومحاراً للعقول، أي: محل حيرة [لها]^(١٢).

(الرحمن الرحيم): قال البيضاوي في «تفسيره»: هما^(١٣) اسمان بنيا للمبالغة من «رَحِمَ»، كالغضبان من غضب، والعليم من علم. و«الرحمة» في اللغة: رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان.

(٥) «أ»: بدون: (قد). «ب + ج + م»: (حتى) بدل: (قد).

(٦) «م»: (أو) بدلا عن (هو).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «م»: (فإنحصها).

(٩) «م»: (وهو).

(١٠) أشكلت بالقطعة (همزة القطع) في «أ» هكذا: (الإله). دون: بقية النسخ.

(١١) «م»: (وهي).

(١٢) ما بين المعقوفين من «م».

(١٣) في «م» هكذا: (تفسيرهما: ...).

وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار «الغايات» التي هي «أفعال» دون «المبادئ» التي تكون «انفعالات».

و«الرحمن» أبلغ من «الرحيم»؛ لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، انتهى. ولكون أخذهما باعتبار «الغاية».

قال في شرح «المواقف» في تفسيرهما: أي: مريد الإنعام على الخلق، فمرجهما صفة الإرادة، وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها، فالمرجع حينئذ صفة فعلية. أقول: لعل معطي جلائلها معنى «الرحمن»، ومعطي دقائقها معنى «الرحيم»، على ما يفهم من صريح كلام البيضاوي في «تفسيره»، فانظر إليه.

(الملك): أي: يعز من يشاء ويذل من يشاء، ولا يُدْزَلُ على صيغة المجهول، إي: يمتنع إذلاله، فمرجه صفة فعلية وسلبية. وقيل: معناه: التام القدرة، فمرجه صفة القدرة.

(القدوس): أي: المبرأ عن المعاييب. وقيل: هو الذي لا تدركه^(١) الأوهام والأبصار، فهي صفة سلبية على الوجهين.

(السلام): أي: ذو السلامة عن النقائص مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله، فهي صفة سلبية.

أقول: إنما أخذ هذه المبالغة، وهي عموم السلامة، من حمل المصدر، وهو السلام، عليه تعالى، كما في: «رجل عدل».

وقيل: معناه: منه وبه السلامة^(٢)، أي: هو المعطي للسلامة^(٣) في المبدأ والمعاد، فهي صفة فعلية.

(١) «خ + م + ب + ج»: (يدركه).

(٢) «أ»: (وبالسلامة)، وما أثبتناه من «خ».

(٣) «م»: (معطي السلامة).

وقيل: يسلم على خلقه، كما قال الله تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]، ومعنى الآية: لهم سلامٌ يقول الله [تعالى] ^(١) لهم قولاً من ^(٢) جهته، أي: يسلم عليهم، فهي صفة كلامية.

(المؤمن): هو المصدق لنفسه ^(٣) فيما أخبر به، كالوحدانية ^(٤)، مثلاً، أخبر الله ^(٥) تعالى بها ^(٦) في قوله: ﴿اللَّهُ أَتَعْلَمُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]، و ^(٧) المصدق لرسله فيما أخبروا به عنه تعالى، وكلا التصديقين إما بالقول، نحو تصديق نفسه في إخباره بالوحدانية بقوله [تعالى] ^(٨): ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتصديق رسله ^(٩) في دعوى الرسالة، كقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، فهي صفة كلامية، وإما بخلق الدليل، نحو تصديق نفسه بخلق نظام العالم الدال على الوحدانية، وتصديق رسله بخلق المعجزات الدالة على صدق الرسل، فهي صفة فعلية.

وقيل: معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الأكبر، أي: جاعلهم آمنين منه: إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة في قلوبهم، فيرجع إلى صفة فعلية، أو بإخباره إياهم بالأمن من ذلك، فيكون صفة كلامية.

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) هذه اللفظة مكررة مرتين في «أ».

(٣) «م»: (بنفسه).

(٤) «م»: (كالتوحيد).

(٥) «م» بدون: لفظ الجلالة: (الله).

(٦) «أ»: (به).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) ما بين المعقوفتين من «م».

(٩) «م»: (رسوله).

(المهيمن): أصله^(١): مؤيمن، على وزن: مُفَيِّل، من «الأمن»، قُلِبَتْ^(٢) همزته هاءً، ومعناه: الشاهد، وفسر كونه [شاهدا]^(٣) تارة بالعلم، فيرجع إلى صفة العلم، وأخرى بالتصديق بالقول، فيرجع إلى صفة كلامية.

وقيل معنى المهيمن: الأمين، أي: الصادق، في قوله، فيكون صفة كلامية.

وقيل: هو بمعنى الحفيظ، وسيأتي معنى «الحفيظ».

(العزیز): قيل: معناه: لا أب له ولا أم له. وقيل: لا يحيط عن منزلته. وقيل: لا مثل له. ويرجع الكل إلى صفة سلبية.

و^(٤) قيل: يعذب من أراد. وقيل: من^(٥) عليه ثواب العالمين. فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب والإثابة. وقيل: القادر والغالب، ومنه المثل «مَنْ عَزَّ بَزَّ»، أي: من غلب سلب^(٦).

(الجبار): قيل: من^(٧) الجبر بمعنى الإصلاح، أي: المصلح لأمر الخلائق، فإنه جابر كل كسير^(٨)، أي: منكسر، ومنه جَبَرَ العظم، أي: أصلحه.

وقيل: من الجبر بمعنى الإكراه، يقال: جبره السلطان على كذا [وأجبره]^(٩): إذا أكرهه، أي: بجبر خلقه ويحملهم على ما يريد، فمرجه على المعنيين صفة فعلية.

(١) «م» بدون: (أصله).

(٢) «م»: (فليست) بدلا عن (قلبت).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م» بدون: (و).

(٥) «م»: (حق) بدلا عن (من).

(٦) «م»: (من قدر غلب).

(٧) «م» بدون: (من).

(٨) هذه العبارة في «م» هكذا: (فإنه جبار كل كسر أي...).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

وقيل: منيع لا يُنال - بضم الياء - فإنه [تعالى]^(١) متعال عن أن يناله^(٢) يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار، ومنه: نخلة جبارة، إذا طالت وقصرت الأيدي من أن تنال أعلاها، فمرجهه إلى صفة^(٣) سلبية.

وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن، وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه^(٤) الذي لا يتمنى ما لا يكون، أي: لا يحزن^(٥) ولا يلتف على ما لم يكن، فمرجهه إلى الصفات السلبية.

وقيل: هو العظيم، وهذا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفسر صاحب «المواقف» «العظيم» بقوله: أي: انتفت عنه صفات النقص، فمرجهه صفة سلبية. وقيل: معنى «العظيم» انتفى عنه جميع صفات النقص^(٦) وحصل له جميع صفات الكمال، فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً.

(المتكبر): قيل: [في]^(٧) معناه ما قيل في معنى «العظيم»، وما قاله بعض شارحي «الحديث» من أن^(٨) المتكبر هو: المتعال عن صفات المخلوقين يرجع إلى المعنى الأول للعظيم.

وقال الغزالي: المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر^(٩) حقاً وصاحبه محقاً، ولا يتصور ذلك على

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «أ»: (تناله).

(٣) «م»: (الصفات).

(٤) «م»: (بأن).

(٥) «م» بدون: (أي لا يحزن).

(٦) «م» بدون: (فمرجهه صفة سلبية. وقيل: معنى «العظيم» انتفى عنه جميع صفات النقص) والمثبت فيها هكذا: انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال، فيرجع إلى الصفة السلبية والثبوتية معاً).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «أ» بدون: (أن).

(٩) «م»: (المتكبر).

الإطلاق إلا لله تعالى، وإن كانت كاذبة كان^(١) التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً.

(الخالق البارئ): قال البيضاوي في تفسيرهما في سورة الحشر: «الخالق»: المُقَدِّرُ للأشياء على مقتضى حكمته، «البارئ»: الموجد لها برياً من التفاوت. أقول: فإن قلت: قال البيضاوي في تفسير سورة البقرة: «الخلق»: إيجاد الشيء على تقدير واستواء، وأصله «التقدير»، يقال: خلق النعل، إذا قدرها وسواها بالمقياس، انتهى.

وهذا المنقول يقتضي أن يكون معنى «الخالق» في العُرف: الموجد للأشياء على تقدير واستواء، فَلَمْ حَمَلْ «الخالق» - في سورة الحشر - على أصل معناه، وهو: المقدر؟ قلت: لئلا يلزم التكرار مع قوله: البارئ، فإن المعنى العرفي «للخالق» عينُ معنى «البارئ»، ولذا وقع في شرح «المواقف» أن معناه واحد، أي: المختص باختراع الأشياء.

قال بعض شارحي^(٢) «الحديث»: قلما يُستعمل البارئ في غير الحيوان، أي: إيجاد.

(المصور): قال البيضاوي في تفسيره^(٣): المصور: الموجد لصور الأشياء وكمياتها كما أراد، وقال أيضاً: ومن أراد الإطناب في شرح هذه الأسماء وأحوالها فعليه بكتابي المسمى بـ«منتهى المنى». وقال «شارح المواقف»: هذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل.

(الغفار): أي المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها، فهو راجع إلى صفة الإرادة، واشتقاقه من «الغفر» بمعنى: الستر.

(١) «خ»: (كانت)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) «م»: (شارح). وكذا فيما يأتي.

(٣) «م»: (تفسير).

أقول: ولما كان الغفار من صيغ المبالغة قال بعض شارحي «الحديث» في بيان معناه: أي: الذي يغفر ذنوب عباده مرة بعد أخرى.

(القهار): غالبٌ لا يُغلب، على صيغة المجهول، فهو صفة فعلية و^(١) سلبية. أقول: معنى «القهر»: الغلبة، وأما انتقاء المغلوبة فهو مفهوم صيغة المبالغة. وقال بعض شارحي «الحديث»: «القهار»، أي: الغالب على جميع الخلائق. أقول: هذا يرجع إلى المعنى الأول لأنه تعالى إذا كان غالباً على جميع الخلائق لا يكون مغلوباً لواحد منهم، تدبر.

(الوهاب): كثير العطايا بلا عوض، فيكون صفة فعلية. (الرزاق): يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس، فهو من صفات الفعل، وعمم^(٢) بعض شارحي «الحديث» الرزق هنا للمباح والمحظور بناء على أن الحرام رزق عند أهل السنة [خلافاً للمعتزلة]^(٣). (الفتاح): ميسر العسير.

وقيل: خالق الفتح، [أي النصر]^(٤) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية.

وقيل: بمعنى: الحاكم، والحاكم قيل بمعنى: الفاضل، والفصل إما «بالقول»، فيكون الفتح صفة كلامية، وإما «بالقضاء»، أي: تعلق الإرادة والقدرة، فيرجع إلى صفة الإرادة والقدرة. كذا في شرح «المواقف»، وشرح الحديث: مشتق من «الفتاحة»، وهي: الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩]،

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «م»: (عم).

(٣) ما بين المعقوفين من «م».

(٤) ما بين المعقوفين من «م».

أي: احكم. وقيل: «الحاكم» بمعنى: المانع، فهو صفة فعلية.

(العليم): العالم بجميع الأشياء، فهو صفة حقيقية.

أقول: قد سبق أن معنى «الحقيقة» أن لا تكون «إضافة»، لكن من الصفة الحقيقية ما تكون^(١) «محضة»، أي: خالصة عن الإضافة إلى المخلوق، كالوجود والحياة^(٢)، ومنها ما تكون «ذات إضافة»، كالعلم والقدرة، فالعليم من القسم الثاني. (القابض): أي: الذي يمسك الأرزاق عن^(٣) عباده ويقبض الأرواح عند الممات، كذا في شرح «الحديث»، قال في «المواقف»: القابض المختص بالسلب، يعني: القبض بمعنى السلب.

(الباسط): أي: الذي ييسط الرزق لعباده ويوسعه ويفيض^(٤) الأرواح على أجسادهم عند تمام الأجساد، كذا في شرح «الحديث»، و^(٥) قال في شرح «المواقف»: الباسط: المختص بالتوسعة في العطية.

(الخافض): دافع البلية، من الخفض، وهو الخط والوضع.

(الرافع): المعطي للمنازل.

(المعز): معطي العزة، أي: القدرة والغلبة.

(المذل): الموجب لخط المنزلة.

فهذه الصفات من «القابض» إلى هنا كلها صفات فعلية.

(السميع البصير): معناهما ظاهر.

(الحكم): -بفتح الكاف- بمعنى الحاكم، وقد عرفت معنى الحاكم ومرجعه

(١) «م»: (يكون)، وكذا فيما يأتي.

(٢) «خ»: (الحيات)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (من).

(٤) «خ»: (يقبض).

(٥) «م» بدون: (و).

من الصفات.

وقيل: «الحكم» [بفتح الكاف]^(١) هو الصحيح علمه وقوله وفعله، فيرجع «الحكم» إلى هذه الصفات.

(العدل): لا يقبح منه ما يفعل، فهو صفة سلبية.

(اللطيف): «اللُّطْفُ» - بالضم - الرِّفْقُ، على ما في «القاموس»، فمعنى «اللطيف»^(٢) بعباده: المحسن^(٣) إلى خلقه بإيصال المنافع إليهم بلطف، أي: برفق على ما في «القاموس» أيضاً.

ويجيء «اللطيف» أيضاً بمعنى: الدقة^(٤) والخفاء، على ما في «القاموس» أيضاً. فاللطيف^(٥) على المعنى الأول يرجع إلى صفة الفعل، وعلى الثاني إلى صفة العلم، على ما في شرح «المواقف». وفي شرح «الحديث»: اللطيف هو الذي لَطَفَ، أي: دق وامتنع من أن يُدْرَكَ بالكيفية.

أقول: هذا مبني على المعنى الثاني للطف، ومرجعه إلى السلب.

(الخير): معناه: العليم، فهو صفة علمية. وقيل: معناه: المخبر، فهو صفة كلامية.

(الحليم): لا يُعَجِّلُ العقابَ للعصاة قبل^(٦) وقته المقدَّر، فيرجع إلى السلب.

(العظيم): قد مر معناه في تفسير «الجبار».

(الغفور): كالغفار بلا فرق، وقد سبق.

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: (اللطيف).

(٣) «خ + أ»: (والمحسن)، وما أثبتناه من «م»، وهو الأصوب، والله أعلم.

(٤) «م»: (الرقّة).

(٥) «م»: (فاللطيف).

(٦) «خ»: (قيل).

(الشكور): المجازي على الشكر، ويُسمى جزاء الشكر شكراً على سبيل
المشاكلة، وهو^(١) أن يُذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، كقوله تعالى:
﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

وقيل: معنى «الشكور» أنه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة،
وعلى التقديرين هو صفة فعلية. وقيل: معناه: المُثني^(٢) على من أطاعه، فيكون صفة
كلامية.

(العلي الكبير): هما كالمتكبر في المعنى، كذا في «المواقف»، وقد سبق معنى
المتكبر.

أقول: لكن المعنى الذي نقله شارح «المواقف» من الغزالي للمتكبر لا يصح
أن يكون معنى لهذين الاسمين، لأن ذلك المعنى رؤية الغير حقيراً بالنسبة إلى ذاته،
ومعناهما: كون الغير حقيراً بالنسبة إلى ذاته، تأمل.
(الحفيظ): معناه: العليم، من الحفظ الذي هو ضده السهو والنسيان، ومرجعه
العلم.

وقيل: لا يشغله شيء عن شيء، فمرجعه صفة سلبية. وقيل: يُبقي صور
الأشياء، فهو صفة فعلية، من الحفظ الذي يضاد التضييع.

(المقيت): قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتِنًا﴾
[النساء: ٨٥]: مقتدراً، من أقات على الشيء إذا قدر، واشتقاقه من «القوت»^(٣)، فإنه
يقوي البدن ويحفظه. وقال في شرح «المواقف»: المقيت: خالق الأقوات.
وقيل: المقدر، فيرجع على التقديرين إلى الفعل. وقيل: معناه: الشهيد، وهو

(١) «خ + م»: (هي)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «خ»: (المُثني)، وما أثبتناه من «أ».

(٣) «م»: (القوة).

العالم بالغايب والحاضر، فيرجع إلى العلم.

(الحسيب): الكافي بخلق^(١) ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم، فهو صفة فعلية.

وقيل: المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر، فيرجع إلى صفة كلامية.

(الجليل): كالمتكبر، وقد سبق. وقيل: هو المتصف بصفة الجلال والجمال. قال المحقق الشريف في «التعريفات»: «الجلال» من الصفات ما يتعلق بالقهر والغضب، و«الجمال» ما يتعلق بالرضا واللفظ.

(الكريم): ذو الجود. وقيل: المقتدر على الجود. ومرجعها الفعل والقدرة. وقيل: معناه العلي الرتبة، فيرجع إلى صفة إضافية. وقيل: الذي^(٢) يغفر الذنوب، وفي بعض شرح «الحديث»، «الكريم» هو الذي إذا قدر عفى وإذا وعد وفى، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء، ولا يبالي كم^(٣) أعطى ولمن أعطى، وإن رُفعت حاجة إلى غيره لا يرضى، وإذا جُفِيَ عاتب وما استقصى، ولا يضيع من لاذبه والتجى،^(٤) ويغنيه عن الوسائل والشفعاء، فمن اجتمع له جميع^(٥) ذلك لا بالتكلف فهو «الكريم المطلق»، وذلك له تعالى فقط.

(الرقيب): العليم الحفيظ^(٦). قال الغزالي: هو أخص من «الحفيظ»، لأن

(١) هذه العبارة في «م»: (الحسيب الكافي: يخلق ما يكفي العباد...) فجعل (الكافي) اسماً وكتبها باللون الأحمر معاً.

(٢) «أ» بدون: (الذي).

(٣) هاتان الكلمتان وردتا في «م» موصولتين هكذا: (ولا يباليكم).

(٤) «أ»: (التجأ).

(٥) «م» بدون: (جميع).

(٦) «م»: (كالحفيظ) بدون: (العليم).

«الرقيب» هو الذي يراعي الشيء، أي: يحافظه^(١) بحيث لا يغفل عنه أصلاً، ويلاحظه^(٢) ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع من ذلك الشيء لما أقدم عليه أصلاً، فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ لكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه ومحروس عن التناول.

(المجيب): يجيب^(٣) الأدعية.

(الواسع): هو الذي وسع جوده جميع الكائنات، وعلمه جميع المعلومات، وقدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن.
(الحكيم): ذو الحكمة، وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه، والإتيان بالأفعال على ما ينبغي.

(الودود): المودود، من الود بمعنى المحبة، كالحلوب بمعنى المحلوب.
وقيل: معناه: الواد، كالصبور بمعنى الصابر، أي: يود الخير لعباده المؤمنين [فيحسن إليهم ويثني عليهم]^(٤).

(المجيد): هو مبالغة من المجد، هو يجيء بمعنى شرف الذات، وحسن الفعل، وسعة العطاء، فعلى الأول بمعنى «شريف الذات»، وعلى الثاني بمعنى «جميل الأفعال»، وعلى الثالث بمعنى «واسع العطاء».

وقال البيضاوي في تفسير «المجيد»: العظيم في ذاته وصفاته، فإنه واجب الوجود تام القدرة والحكمة.

(الباعث): بمعنى باعث من في القبور. وقيل: باعث الرسل إلى الأمم.

(١) «م»: (يحافظ).

(٢) «م»: (يلاحظ).

(٣) «أ»: (مجيب).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(الشهيد): فسر البيضاوي «الشهيد» في قوله تعالى: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣] بثلاث معان: الحاضر، والناصر، والقائم بالشهادة، والكل جائز هنا^(١)، فإنه تعالى حاضر لا يغيب عنه شيء، ناصر لأوليائه، وشاهد على وحدانيته، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَتَمُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] و^(٢) قال شارح «المواقف»: الشهيد: العالم بالغائب والحاضر.

(الحق): قال في شرح «الحديث»: أي: المتحقق وجوده، أي: الثابت، فأحق الموجودات بأن يكون حقاً هو «الله» تعالى.

قال في شرح «المواقف»: معناه: العدل. وقيل: الواجب لذاته، أي: لا يفتقر في وجوده إلى غيره. وقيل: معناه المحق، أي: الصادق في القول. وقيل: مظهر الحق. أقول: أي معنى «الحق»: مظهر الحق، على ما صرح به في شرح «الحديث». ثم أقول: قد^(٣) جاء «حق» بمعنى «ثبت» وبمعنى «وجب» ولم أجده في «القاموس» بمعنى «عدل» لكن للحق معنى آخر وهو «الجدير» كما في القاموس، فلو كان معنى الحق هنا «الجدير» للعبادة لم يبعد.

(الوكيل): الموكول إليه أمور الخلق، فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه، كذا في شرح «المواقف».

أقول: معنى وكل إليه الأمر وكلاً ووكولاً: سلمه وتركه، على ما في «القاموس»، فالموكول إليه المسلم إليه.

وقد فُسر «الوكيل» أيضاً بالمتكفل^(٤) بأمور الخلق وحاجاتهم، ومعنى

(١) «م» بدون: (هنا).

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) «م» بدون: (قد).

(٤) «م»: (التكفل)، وكذا فيما يأتي.

«المتكفل» المتضمن، لأن معنى «الكفيل»: الضامن، على ما في «القاموس»، ولم يذكر للوكالة معنى الضمان، فلعل تفسير الوكيل بالمتكفل مجاز باعتبار أن من يسلم إليه الأمور يتضمنها عادة، ولعل تفسير الوكيل بالقائم بأمور العباد على ما وقع في شرح «الحديث» من قبيل المجاز أيضاً، ومعنى المجاز هنا أنه خلاف وضع اللغة، وإلا فهو يصير حقيقة شرعية بعد غلبة استعمال الشرع.

(القوي): القادر على كل الأمور.

(المتين): المتانة: الشدة والصلابة، على ما في «القاموس»، فالتين بمعنى الشديد، والمراد شديد القوة، كما في شرح «الحديث»، فما في شرح «المواقف» من أن معنى المتين غير متناهي القدرة فهو يرجع إلى شدة القوة.

(الولي): الناصر.

وقيل: بمعنى القائم بالأمر، كذا في شرح «المواقف»، وبمعنى «المحب»، كما في شرح «الحديث»، وبمعنى «القريب»، كما في «القاموس».

(الحميد): المحمود، وهو صفة إضافية، كذا في شرح «المواقف» و[في] «شرح الحديث»، يحمد نفسه أولاً ويحمد عباده له أبداً.

(المحصى): العالم الذي يحصي المعلومات ويحيط بها إحاطة العاد لما يعده، كذا في شرح «الحديث»، وهو يشعر بأن معنى الإحصاء العدُّ أريد به العلم مجازاً، وفي شرح «المواقف»: قيل: معنى «المحصى»: المنبئ عن عدد كل معدود، فيرجع إلى صفة الكلام، وقيل: القادر.

(المبدء المعيد): معناهما: الموجد، لكن الإيجاد إذا لم يكن مسبقاً بمثله يسمى «إبداء»، وإذا كان مسبقاً بمثله يسمى «إعادة»، والله تعالى بدأ خلق الناس ثم يعيده

بعد الهلاك، كذا في شرح «الحديث».

(المحيي): خالق الحياة.

(المميت): خالق الموت.

(الحي): الذي يصح أن يعلم ويقدر، وكل ما يصح له تعالى فهو واجب له تعالى، لا^(١) يزول، كذا ذكره البيضاوي في «تفسيره».

(القيوم): الدائم، القائم^(٢) بتدبير الخلق وحفظه، ووزنه فيعول، من قام بالأمر إذا حفظه، كذا ذكره البيضاوي في «تفسيره».

(الواجد): الغني، أي: الذي لا يفتقر، فهو صفة سلبية، وقيل: معناه: العالم، كذا في شرح «المواقف».

أقول: لعله من «وجد» بمعنى «أدرك»، فمعناه: لا يفقد شيئاً، فهو ضد الفاقد، كما في شرح «الحديث».

(الماجد): بمعنى: المجيد، كالعالم بمعنى: العليم، لكن «الفعيل» أكثر مبالغة، كذا في شرح «الحديث»، وقد مر معنى «المجيد»، قال في «القاموس»: مجد كنصر وكرم، مجداً ومجادة، فهو ماجد مجيد.

(الأحد): قال في «القاموس»: «الأحد» بمعنى: الواحد، ويوم من الأيام، جمعه أحاد وأحدان، وقال في جمع^(٣) الواحد: وحدان وأحدان، قال في شرح «الحديث»: «الواحد»: [هو]^(٤) الذي لا يتجزأ ولا يتصور فيه التجزي، فالواحد هو الذي لا جزء له.

(١) «م»: (ولا).

(٢) وفي بعض نسخ البيضاوي: القائم بتدبير الخلق، والأول أولى لدلالة القيوم على المبالغة أهـ. من هامش «أ». وفي «م»: (أي الدائم القيام بتدبير الخلق...).

(٣) هكذا في «أ + خ»: (جميع)، وقد علمت أن هذا القسم ليس موجوداً في «ب + ج». وفي «م»: (جمع)، وهو ما أثبتناه.

(٤) ما بين المعقوفين من «م».

أقول: وكذا معنى «الأحد» لأنه بمعنى «الواحد»، كما في «القاموس»، قال في شرح «المواقف»: وقد يروى الواحد بدل الأحد، وقد يفرق بينهما فيقال: هو أحدي^(١) الذات، أي: لا تركيب فيه، وواحد في الصفات، أي لا مشارك له فيها. (الصمد): المصمود إليه، أي: المقصود إليه في جميع الحوائج. وقيل: بمعنى: العالي الدرجة. وقيل: بمعنى السيد، وهو المالك. وعلى التقادير الثلاثة هو صفة إضافية.

وقيل: بمعنى: الحليم، أي: لا يضطرب بأفعال العصاة، فيكون صفة سلبية. وقيل: داله مبدلة من التاء بمعنى «المصمت» وهو ما لا جوف له وحاصله: نفي التركيب وقبول الانقسام.

(القادر المقتدر): معناهما: ذو القدرة، والثاني أبلغ من الأول. (المقدم المؤخر): كلاهما على صيغة «الفاعل» من «التفعيل»، أي: يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء.

(الأول الآخر): لم يزل ولا يزال، أي: أنه قبل كل شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء، فهما صفتان سلبيتان، وفي شرح «الحديث»: منه المبدأ أولاً وإليه المرجع والمصير آخراً.

(الظاهر): المعلوم بالأدلة القاطعة، فهو صفة إضافية. وقيل: بمعنى الغالب، من «ظَهَرَ» فلان على فلان، أي: قهره، فهو صفة سلبية، كذا في شرح «المواقف».

أقول: الظاهر أنه على المعنى الثاني صفة فعلية. (الباطن): المحتجب على الحواس، [بحيث]^(٢) لا تدركه أصلاً، فيكون صفة

(١) «م»: (أحد).

(٢) ما بين المعقوفين من «م».

سلبية. وقيل: العالم بالخفيات.

(الولي): المالك، قال في «القاموس»: «الولاء»: الملك.

(المتعالى): المنزه عن صفات المخلوقين.

(البر): - بفتح الباء - فاعل البر، وهو الإحسان.

(التواب): الرجّاع، أي: يرجع بفضلّه على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي.

قال «المصنف» في تفسير قوله تعالى: ﴿فَنَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]: أصل «التوبة»

الرجوع، فإذا وُصفَ بها العبدُ أُريدَ بها الرجوع عن المعصية إلى الطاعة، وإذا وُصفَ بها البارى تعالى أُريدَ بها الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة.

(المنتقم): المعاقب لمن عصاه، كذا في شرح «المواقف»، قال في «القاموس»:

«النقمة» - بالكسر والفتح - المكافأة بالعقوبة، قال البيضاوي: «النقمة»: عقوبة المجرم، والفعل منه: نقم، بالفتح والكسر.

(العفو): فعول، من العفو، وهو المحو، فالعفو الماحي للسيئات والمزيل

لآثارها من صحائف الأعمال.

(الرؤوف): قال في «القاموس»: «الرأفة»: أشد الرحمة، وفي شرح «الحديث»:

«الرؤوف»: كثير الرحمة.

أقول: المراد «بالرحمة» غايتها، فهي إما بمعنى التفضل أو إرادة التفضل، كما

سبق، فمرجع الرؤوف على هذا إما الفعل أو الإرادة.

[وقال في «المواقف»: الرؤوف: المريد للتخفيف. أقول: فعلى هذا يرجع إلى

الإرادة]^(١)

(مالك^(٢) الملك): المُلْك - بضم الميم - السلطان والعظمة، كذا في «القاموس»،

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: (ومالك).

والمالك بمعنى: المتصرف، ولعل المراد من الملك متعلق سلطانه^(١)، ولذا قيل في تفسيرهما: المتصرف في مخلوقاته كما يشاء تصرف الملاك.

(ذو الجلال والإكرام): قال في «المواقف»: هو كالجليل، ولعله بيان معنى^(٢) ذو الجلال فقط، و^(٣) قال البيضاوي في بيان معناهما: ذو الاستغناء المطلق والفضل العام. أقول: فهذا ينبغي أن معنى الجلال: الاستغناء المطلق.

(المقسط): العادل، من أقسط، أي: عدل، وقسط، أي: جار، كذا في شرح «المواقف» وفي شرح «الحديث»، فكأن الهمزة في أقسط للسلب.

(الجامع): أي: للخصوص يوم القضاء.

(الغني): لا يفتقر إلى شيء.

(المغني): الذي يُغني عباده^(٤) عن غيره، كذا في شرح «الحديث».

(المانع): هو الذي يرد أسباب الهلاك والنقصان في الأديان والأبدان بما يخلقه من الأسباب المعدة للحفظ، والذي يمنع أعداءه من أن يؤذوا^(٥) أوليائه، كذا في شرح «الحديث».

(الضار النافع): منه الضرر والنفع.

(النور): الظاهر بنفسه المظهر لغيره.

(الهادي): يخلق الهدى في قلوب المؤمنين.

(البديع): أي: المبدع المخترع بلا اقتداء مثال سابق. وقيل: بديع في نفسه لا

مثل له.

(١) «م»: (سلطان).

(٢) «أ» بدون: (معنى).

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (أي عباده).

(٥) «م»: (يؤذي).

(الباقى): لا آخر له.

(الوارث): الباقي بعد فناء الخلق.

(الرشد): العدل. وقيل: المرشد إلى سبيل الخيرات.

(الصبور): الحليم، وقد مر معنى «الحليم».

وفي شرح «المواقف»: فهذه هي الأسماء الحسنی الواردة في الرواية المشهورة، نسأل الله ببركتها^(١) أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه إنه هو الغفور الرحيم.

(١) «م»: هكذا (نستل بركاتنا أن يفتح...).



الكتاب الثالث

في النبوة وما يتعلق^(١) بها من الحشر
والجزاء وغيرهما

وفيه ثلاثة أبواب

(١) لعل وجه التعلق كونها مما أخبر به النبي. من هامش «خ + أ»



الباب الأول

في النبوة^(١)

وفيه ستة مباحث

(١) «ج» بدون: (في النبوة).

المبحث الأول

في معنى النبي

«النبي» لفظٌ منقولٌ عن معناه اللغوي إلى معنى عرفيٍّ، أما معناه اللغويُّ، فقليل: هو المنبئ، واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر، فهو حينئذٍ مهموز أصله^(١): نبيء، قُلِبَتْ همزته ياءً للتخفيف، وأُدْغِمَ الياءُ في الياء. وهو «فعل» بمعنى «فاعل». ووجه مناسبة هذا المعنى للمسمى^(٢) العرفيُّ أنَّ «النبي» العرفيُّ^(٣) موصوفٌ بالإخبار عن^(٤) الله [تعالى]^(٥).

وقيل: هو المرتفع، على أنَّ «النبي» مشتقٌّ من «النبوة»، وهو^(٦) الارتفاع، فأصله حينئذٍ: نبو، قلبت الواو ياء، وأدغم، وأصله حينئذٍ غير الهمزة. وهو^(٧) «فعل»^(٨) بمعنى «مفعول». ووجه المناسبة أن النبي موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه^(٩).

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (فهو في مهموز أصليه: نبيء).

(٢) «ج» بدون: (للمسمى).

(٣) «ب» بدون: (العرفي).

(٤) «خ + أ + م»: (من). هذه العبارة في «م» هكذا: (وجه مناسبة هذا المعنى العرفي موصوف بالإخبار...).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) «م»: (وهي).

(٧) «ج»: (فهو).

(٨) قوله: [وهو فعل بمعنى مفعول]: كذا قال الأصفهانى، وفيه نظر، والظاهر أنه بمعنى الفاعل. من هامش «خ + أ».

(٩) هذه العبارة في «ج» هكذا: (وهو موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه). «م» بدون: (وجه المناسبة أن النبي موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه).

وقيل: معنى «النبي» لغةً: الطريق، والنبي منقول منه.

وقيل: معنى «النبى» لغة: الطريق، والنبى منقول منه. وجه المناسبة أن النبى وسيلة إلى الله [تعالى] ^(١).

وأما معناه ^(٢) في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من [المليين: مَنْ] ^(٣) قال الله تعالى له: أرسلتك إلى قوم كذا، أو إلى الناس جميعاً، أو بلغهم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى، كبعثتك إليهم، ونبتهم هذا ^(٤).

وحاصل ما قاله شارح «المقاصد»: أن النبى: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه، وكذا الرسول، وقد يختص بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخص من النبى، ولا يشترط في إرسال النبى شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات ^(٥) والمجاهدات في الخلوات، ولا استعداد ذاتي من صفاء جوهره ^(٦) عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة، فإنهم زعموا أن «النبى» هو من صفا جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبات وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع ^(٧) كلامهم، ولا يقولون بالبعث والإرسال من الله [تعالى] ^(٨). هذا حاصل ما قاله «الأصفهاني» وشارح «المواقف».

ونقل صاحب «المواقف» كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بأن قال: هذا الذي

(١) «ب» بدون: (معنى). «ج»: (وقيل: النبى: الطريق).

(٢) ما بين المعقوفين من «م» و«تعالى» مكررة مرتين.

(٣) «ج»: (سياه).

(٤) ما بين المعقوفين من «ب + م». وكلمة (من) الأولى بدون قوله (المليين من) اسم موصول، وبه حرف جر.

(٥) جاءت هذه العبارة في «أ + خ + خ» هكذا: (...) ونبتهم وهذا حاصل (...، وهي في «ب + ج» هكذا: (...)

ونبتهم هذا، وحاصل ما قاله شارح (...، وهو ما أثبتناه. ولكن ما ختم به آخر هذه الفقرة من قوله: (هذا حاصل ما قاله «الأصفهاني» وشارح «المواقف») قد يشير إلى صحة عبارة «أ + خ».

(٦) «ج»: (من الرياضات).

(٧) «أ»: (جوهر)، وما أثبتناه من «ب».

(٨) «م»: (يسمع).

(٩) ما بين المعقوفين من «م».

ذكروه تلبس على الناس، وتستتر بعبارة لا يقولون بمعناها، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم من قبيل المجردات عن المادة، ولا كلام لهم يسمع،...^(١) إلى آخر^(٢) ما قاله جزاه الله تعالى خيراً.

أقول: لعمرك إن من اطلع على مقالات علماء الدين في تقييحهم وتضليل مذاهبهم وكان له شيء من حمية الدين لا جرم تنقبض^(٣) نفسه منهم ويكاد يتميز^(٤) من الغيظ عليهم^(٥).

(١) هذه النقاط وشابهها في الكتاب من زيادتنا لمناسبة السياق لذلك.

(٢) «م»: (الآخر).

(٣) «م»: (تنقيص).

(٤) «م»: (تميز).

(٥) «ب» بدون هذه الفقرة كاملة: (أقول: لعمرك إن من اطلع على مقالات علماء الدين في تقييحهم وتضليل مذاهبهم وكان له شيء من حمية الدين لا جرم تنقبض نفسه منهم ويكاد يتميز من الغيظ عليهم).

المبحث الثاني

في احتياج الإنسان إلى النبي

لما كان الإنسان محتاجاً في تعيُّشه إلى أشياء مثل الغذاء والسكن واللباس، والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الأمور إلا بمشاركة آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما بأن يزرع هذا لذلك ويخبز ذلك لهذا ويُحيط أحد^(١) لآخر وذلك^(٢) الآخر يعمل له الإبرة، وعلى هذا قياس سائر الأمور، فالإنسان يحتاج في معاشه إلى الاجتماع على المعاوضة^(٣)، وذلك لا ينتظم إلا إذا كان بينهم عدل؛ لأن كل واحد يشتهي جميع ما يحتاج إليه، ويغضب على مزاحمه، فيقع التنازع، ويختل أمر الاجتماع، ويشمل الناس الهرج، أي: القتل، والمرج، أي: الاختلاط^(٤).

ولما كانت^(٥) الوقائع المفتقرة إلى العدل غير متناهية، وقع الاحتياج إلى قانون كلي يحفظ العدل، وذلك القانون هو المسمى بـ [الشرع].

والشرع لا بد له من شارع واضح له، ولا بد أن يكون الشارع ممتازاً بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ليصدق الناس و^(٦) لئلا تقع مزاحمة الكاذب بدعوى ذلك المنصب^(٧).

(١) «ب + م»: (واحد).

(٢) «ب» بدون: (وذلك).

(٣) «ج»: (العارضة).

(٤) «ج»: (ويشمل الناس الهرج والمرج، أي: القتل الاختلاط).

(٥) «خ»: (كان)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) «أ» بدون: (و).

(٧) «أ» بدون: (المنصب).

قال شارح «المواقف»: والحاصل^(١) أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد، فيجب ذلك في العناية^(٢) الإلهية المقتضية لأبلغ وجود الانتظام^(٣) في مخلوقاته، فهذه طريقة إثبات^(٤) النبوة على مذهب الفلاسفة، انتهى.

قال «الأصفهاني»: وذهب الأشاعرة إلى أن النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده.

المبحث الثالث

في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام^(٥)

خلافًا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية.

لنا دلائل:

الدليل الأول: أنه عليه السلام ادعى النبوة، وأظهر المعجزة، وكل من كان كذلك كان نبياً^(٦).

وإنما قلنا^(٧): [ادعى النبوة] للتواتر.

وإنما قلنا: إنه [أظهر المعجزة]^(٨) لثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه عليه السلام أتى بالقرآن، وهو معجز^(٩)، لأنه عليه السلام

(١) «أ»: (والحال)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٢) «أ»: (الغاية)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «ب»: (النظام).

(٤) «م» بدون: (إثبات).

(٥) «م»: (صلى الله عليه وسلم).

(٦) «خ»: (وكل من كذلك كان نبياً)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) «أ»: (قلنا).

(٨) «م»: (وإنما قلنا أظهر المعجزات...).

(٩) «م»: (معجزة).

طلب من فصحاء العرب معارضة أقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام أخبر عن المغيبات، كإخباره عن نزول بني قنطوراء، يعنى: الترك، ببغداد، ومحاربتهم، وخروج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى، وبصرى مدينة حوران، وقوله [عليه السلام]^(١) لعمار: (تقتلك)^(٢) (الفئة الباغية)^(٣)، وغير ذلك، والكل وقع كما أخبر، والإخبار عن المغيبات معجز بلا شك.

الوجه الثالث: بلوغه عليه السلام^(٤) هذا المبلغ العظيم من العلم والعمل دفعة هو خارق للعادة أيضاً، فنقل^(٥) عنه عليه السلام معجزات أخر، كانشقاق القمر، وتسليم الحجر، ونبوع^(٦) الماء من بين أصابعه الشريفة، وغير ذلك. الدليل الثاني على نبوته: جميع سيرته وصفاته المتواترة، كملازمة الصدق

(١) ما بين المعقوفين من «ج».

(٢) «م + أ + ب + ج»: (يقتلك).

(٣) مسلم: (٥١٩٢)، كتاب: الفتن وأشرط الساعة، باب: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى، عن أبي سعيد. ورقم: (٥١٩٣) عن أم سلمة.

الترمذي: (٢٧٣٦)، كتاب: المناقب عن رسول الله، باب: مناقب عمار بن ياسر، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «أبشر عمار تقتلك الفئة الباغية». قال أبو عيسى: وفي الباب عن أم سلمة وعبد الله بن عمر وأبي اليسر وحذيفة، قال: وهذا حديث حسن صحيح غريب من حديث العلاء بن عبد الرحمن.

المسند: (٦٢١١) عن عبد الله بن الحارث، قال: إني لأسير مع معاوية في منصرفة من صفين بينه وبين عمر بن العاص، قال: فقال: عبد الله بن عمرو بن العاص: يا أبت سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول لعمار: «ويحك يا ابن سمية، تقتلك الفئة الباغية»، قال: فقال عمرو لمعاوية: ألا تسمع ما يقول هذا؟ فقال معاوية: لا تزال تأتينا بهنة، أنحن قتلناه؟! إنما قتله الذين جاءوا به. ويرقم: (١٠٥٨٨). و(١٠٧٤٠)، (١٠٧٨٩)، (٢١٥٦١)، (٢١٥٦٢)، (٢٥٣٥٢)، (٢٥٤٥٨)، وفيه عن أم سلمة قالت: ما نسيته يوم الخندق وقد اغبر صدره وهو يعاطيهم اللبن ويقول: اللهم إن الخير خير الآخرة فاغفر للأتصار والمهاجرة. قال: فأقبل عمار، فلما رآه قال: «ويحك ابن سمية تقتلك الفئة الباغية». ورقم: (٥١٩٢).

(٤) «م»: (صلى الله عليه وسلم).

(٥) «خ»: (ونقل).

(٦) «م»: (ينبوع).

والإعراض عن متاع الدنيا مدة عمره، وسخاوته في الغاية، وشجاعته إلى حد لم يفر قط من أحد وإن عظم الرعب، وكالفصاحة التي أبكمت مصانع الخطباء، والمصانع^(١) جمع مصقع - بكسر الميم وفتح القاف، وخطيب مصقع أي: بليغ^(٢)، وكالإصرار على الدعوى مع ما لحقه من المتاعب^(٣) والمشاق، وكالترفع عن الأغنياء، وكالتواضع مع الفقراء، وكل واحد من هذه الأمور وإن فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل إلا للنبي.

الدليل الثالث على نبوته: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه السلام.

تتمة: في شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة:
 أما^(٤) شرائطها على ما ذكر في شرح «المواقف»، فهو:
 أن يكون المعجز خارقاً للعادة، إذ لا إعجاز بدونه.
 وأن تتعذر^(٥) معارضته.
 وأن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة.
 وأن يكون موافقاً للدعوى، فلو قال معجزتي: أن أحيي ميتاً، ففعل خارقاً
 آخر، كشق الجبل، لم يدل على صدقه.
 وأن لا يكون ما أظهره مكذباً له، فلو^(٦) قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب،
 فنطق فقال: إنه كاذب في دعوى النبوة، لم يعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه.

(١) «أ»: (والمصانع).

(٢) «ب» بدون: (المصانع جمع «مُصَقَّع» - بكسر الميم وفتح القاف -، وخطيب مصقع أي: بليغ).

(٣) «م»: (من المتاعب).

(٤) «ج»: (وَأَمَّا).

(٥) «ب + م»: (يتعذر).

(٦) «م»: (ولو).

وأن لا يكون متقدماً على دعوى النبوة وإن كان بزمان يسير، بل مقارناً لها أو متأخراً عنها بزمان يسير يعتاد مثله، فلو قال معجزتي: ما قد ظهر على يدي من قَبْلُ، لم يدل على صدقه.

وما وقع من الأنبياء قبل النبوة من الخوارق يسمى: «إرهاصاً»، أي: تأسيساً للنبوة، من أرهصت الحائط إذا أسسته^(١).

وأما تقسيم الخوارق للعادة، فاعلم أنها ستة:

الأول: المعجزة: وهي كما^(٢) في شرح «العقائد»^(٣): أمرٌ يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين، أي: معارضتهم^(٤)، على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

قال الخيالي: يدخل فيه سحر المتنبئ^(٥)، أي مدعي النبوة كذباً^(٦).

وأجيب: بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم عادته تعالى^(٧).

والثاني: الإرهاص: وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل^(٨) بعثة النبي سواء صدر من النبي أو: لا، وقد سبق معناه اللغوي.

الثالث: الكرامة: وهي أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقروناً بالإيمان والعمل الصالح، كذا في «تعريفات» السيد، ولعل

(١) «ج» بدون: (من أرهصت الحائط إذا أسسته).

(٢) «خ»: (ما)، وما أثبتناه من «أ».

(٣) «ب» بدون: (كما في شرح العقائد).

(٤) «أ» بدون: (أي معارضتهم).

(٥) «م»: (المتنبئ).

(٦) «أ»: (كاذباً).

(٧) «ب + ج» بدون: (قال الخيالي: يدخل فيه سحر المتنبئ أن مدعي النبوة كذباً. وأجيب: بأنه تعالى لا يخلق

الخارق في يد الكاذب بحكم عادته تعالى).

(٨) «م» بدون: (و).

(٩) «أ»: (قبل).

قوله: [غير مقارن] حال من ضمير [ظهر] الراجع إلى الأمر.

قال في «شرح العقائد»^(١): فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون «استدراجاً»، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

أقول: يدخل في هذا التعريف الخوارق الصادرة [من النبي]^(٢) قبل البعثة مع أنها إرهابات، لكن المفهوم من شرح «المواقف» أن ما صدر من النبي قبل البعثة يسمى^(٣) كرامات أيضاً^(٤).

الرابع: المعونة: وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصاً لهم من^(٥) المحن والمكاره.

الخامس: الاستدراج: وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالإيمان والعمل الصالح، موافقاً لغرضه، وإن لم يوافق غرضه يسمى: «إهانه»، وهي السادس من الخوارق، كما روي أن مسيلمة [الكذاب]^(٦) دعا^(٧) للأعور^(٨) أن تصير

(١) «ب + ج» بدون: (كذا في «تعريفات» السيد، ولعل قوله: [غير مقارن] حال من ضمير [ظهر] الراجع إلى الأمر).

قال في «شرح العقائد».

(٢) ما بين المعقوفين من «م».

(٣) «م»: (تسمى).

(٤) «ب + ج» بدون: (وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة. أقول: يدخل في هذا التعريف الخوارق الصادرة قبل البعثة مع أنها إرهابات، لكن المفهوم من شرح «المواقف» أن ما صدر من النبي قبل البعثة يسمى كرامات أيضاً).

(٥) «ب»: (عن).

(٦) ما بين المعقوفين من «ب + ج + م».

مسيلمة الكذاب: مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي الوائلي، أبو ثمامة، متنبئ. ولد ونشأ باليامة قام بفتنة زمن الصديق قتل هو على إثرها، وأخذت الفتنة عام ١٢ هـ وقيل ١١ هـ. انظر: [الكامل لابن الأثير ١٣٧/٢]، و[فتوح البلدان للبلاذري ٩٤]، و[شذرات الذهب ٢٣/١]، و[الروض الأنف ٣٤٠/٢]، و[تاريخ الخميس ١٥٧/٢]، و[الأعلام ٢٢٦/٧]. سفينة الراغب ودفينة الطالب [بتحقيق الدكتور علي دحروج، ص ٥٣٠.

(٧) «م» بدون: (دعى).

(٨) «ب + م»: (لأعور).

عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء.

ولعل «السحر» من قبيل الاستدراج، ويجوز أن يكون من الاستدراج ما ليس بسحر، لأن الاستدراج عرفاً على ما يفهم من كلام «البيضاوي»: إدناء الله العبد من العذاب درجة [درجة^(١)] بالإمهال وإدامة الصحة وازدياد النعمة. وقال أيضاً: أصل^(٢) الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد^(٣) درجة.

المبحث الرابع

في عصمة الأنبياء عليهم السلام

و^(٤) في شرح «المواقف»: أجمع^(٥) أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه عن^(٦) الله تعالى إلى الخلائق. وفي جواز صدور «الكذب» عنهم^(٧) فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف، فمنعه الأستاذ أبو إسحاق^(٨) وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام، وجوزه القاضي أبو بكر وقال: إنما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامداً إليه^(٩)، وأما ما كان من النسيان وفتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه، فلا يلزم^(١٠) من الكذب هناك نقص لدالاتها.

(١) ما بين المعقوفين من «م».

(٢) «أ + خ»: (أهل)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٣) «م» بدون: (بعد).

(٤) «ب» بدون: (و).

(٥) «م»: (اجتمع).

(٦) «أ + خ»: (من)، وما أثبتناه من «ج».

(٧) «م»: (بدون: (عنهم)).

(٨) «ب»: (اسحق).

(٩) «م»: (له).

(١٠) «م»: (فيلزم) بدون: (لا).

وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو: إما كفر أو غيره من المعاصي:

أما الكفر فأجمعت^(١) الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها. وجوز^(٢) الشيعة إظهار الكفر وقايةً لنفسه عند [خوف]^(٣) الهلاك، وذلك باطل لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم^(٤) وكثرة مخالفهم^(٥) عند دعوتهم أولاً.

وأيضاً منقوض بدعوة إبراهيم وموسى - عليهما السلام - في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك.

وأما غير الكفر، فإما كبائر أو صغائر، وكل منهما: إما أن يصدر عمداً أو سهواً، فالأقسام أربعة، وكل واحد منهما: إما قبل البعثة أو بعدها، فالأقسام ثمانية. أما صدور الكبائر عنهم عمداً^(٦) فمنعه الجمهور من محققي الأشاعرة والمعتزلة. وأما صدورها عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الأكثرون، والمختار خلافه.

وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور، خلافاً للجبائي. وأما صدورها سهواً فهو جائز باتفاق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة بشرط أن يتبها عليه فينتهوا^(٧) عنه إلا الصغائر التي تدل على الخسة ودناءة الهمة، كسرقة حبة أو لقمة، فإنها لا تجوز^(٨) أصلاً.

(١) «ج»: (اجتمعت). «م»: (اجتمعت الإئمة).

(٢) «م»: (وجوزه).

(٣) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٤) «م + أ»: (موافقتهم).

(٥) «خ + أ»: (مخالفهم). «م»: (مخالفهم).

(٦) «م»: (عمدا عنهم).

(٧) هذه العبارة في «م» هكذا: (بشرط أن يتبها عليه فينتهوا عنه).

(٨) «خ + م»: (يجوز).

[لا] ^(١) عمداً ولا سهواً. ^(٢)

و ^(٣) هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة، وأما قبلها ^(٤) فعند أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة. أقول: أي: عمداً كان أو سهواً. وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب عنها لأن صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ^(٥) ارتكبها، والمنفور ^(٦) عنه لا يتبعه الناس، فتفوت ^(٧) مصلحة البعثة. وفي شرح «العقائد» ^(٨): ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم، سواء كان ذنباً لهم أو: لا، كعهر ^(٩) الأمهات، أي: كونهن زانيات، والفجور في الآباء ودناءتهم ^(١٠) أو ^(١١) استرذالهم، كذا في شرح «المواقف». وفي شرح «العقائد»: إنه الحق. ولعل ضميرَي الجمع في [دناءتهم] و[استرذالهم] ^(١٢) راجعان إلى الأنبياء، ولا يبعد رجوعهما إلى الآباء.

وعند الروافض: لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل، قبل الوحي وبعده.

والمفهوم من شرح العقائد أن الشيعة كالروافض في هذا الحكم إلا أنهم جوزوا

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + خ».

(٢) هذه العبارة في «م»: (... أصلاً لا سهواً ولا عمداً).

(٣) «ب» بدون: (و).

(٤) «م»: (قبله).

(٥) «أ»: (عمن)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٦) «م»: (المنقول عنه).

(٧) «خ»: (فيفوت).

(٨) «ب» بدون: (وفي شرح العقائد).

(٩) العهر: أي: الإتيان بالفجور ليلاً نهاراً كما أشار إليه صاحب «القاموس». من هامش «أ».

(١٠) «خ + أ»: (دنائتهم).

(١١) «ب + م»: (و).

(١٢) «م» بدون: (كذا في شرح «المواقف». وفي شرح «العقائد»: إنه الحق. ولعل ضميرَي الجمع في [دنائتهم] و[استرذالهم]).

إظهار الكفر عند^(١) خوف الهلاك.

تنبيه: «العصمة» عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً، أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً.

وهي عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب الفعل^(٢) عند استعداد القوابل: ملكة أي: صفة، نفسانية راسخة تمنع صاحبها من الفجور، وتحصيل^(٣) هذه الصفة النفسانية ابتداءً^(٤) بالعلم بمعاييب المعاصي ومناقب الطاعات، وتؤكد وترسخ^(٥) هذه الصفة في الأنبياء بتتابع الوحي إليهم بالأوامر والنواهي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الأولى، فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها «أحوالاً»، أي: غير راسخة، ثم تصير «ملكات»، أي: راسخة في محلها، كذا في شرح «المواقف».

و«المصنف» لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة، بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا.

تنمة: في عصمة الملائكة:

اختلفَ فيها، فمن نفى عنهم «العصمة» استدل بقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة: ٣٠]، الآية، إذ فيه غيبة منهم^(٦) لبني آدم وتركية لأنفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء

(١) «خ»: (عن)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) «ب + ج + خ»: (الفاعل).

(٣) «أ»: (تحصيل).

(٤) «م» بدون: (ابتداء).

(٥) «ج»: (ترسخ).

(٦) «ج» بدون: (منهم).

بمجرد ظنهم، وفيه إنكار على الله سبحانه [تعالى]^(١) فيما يفعله.

وأجيب عنه: بأن «الغيبة» إظهار معائب المخطأ للمخطأ، والمخطأ هو الله سبحانه وتعالى^(٢)، عالم بجميع الأشياء، فلا يتصور هناك الإظهار، فلا «غيب» هناك.

وبأن «التزكية» إظهار مناقب النفس، فلا يتصور بالنسبة إلى الله تعالى. وبأن حكمهم ليس بـ«الظن»، بل بتعليم الله تعالى^(٣)، أو^(٤) بقرائتهم ذلك في اللوح.

وبأن مرادهم ليس «إنكاراً» على الله تعالى بل «استفساراً» عن الحكمة الداعية إلى خلقهم.

ومن أثبت لهم «العصمة» استدل بنحو قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ عَلَيْهِ﴾ [التحریم: ٦].

وأجيب عنه: [بأنه]^(٥) إنما يتم إذا ثبت عمومها لأشخاص الملائكة ولجميع [الزمان، وجميع]^(٦) المعاصي، ولا قاطع في هذا البحث، لا نفياً ولا إثباتاً، بل أدلة طرفية^(٧) ظنية، والمطلوب هنا العلم^(٨) اليقيني، جميع ذلك من شرح «المواقف».

(١) ما بين المعقوفين من «ب. م»: (الله تعالى) بدون: (سبحانه) ..

(٢) «ب. بدون كتابة: (وتعالى). «م»: (هو الله تعالى).

(٣) «ب. بدون كتابة: (تعالى).

(٤) «ب + م»: (و).

(٥) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٦) ما بين المعقوفين من «م».

(٧) «أ + ب»: (طرفية). «ج»: (ظرفية). «خ» غير واضحة بالضبط (طرفية) أو (ظرفية)، وما أثبتناه من «أ + ب».

(٨) «م»: (بالعلم).

المبحث الخامس

في تفضيل الأنبياء على الملائكة

قد وقع في العقائد «النسفية» أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة. أقول: و^(١) على عامتهم بالطريق الأولى^(٢).

وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، وقيد عامة البشر في هذه المسألة في «التاتارخانية» بالمتقين. والمفهوم من شرح «العقائد» أن هذا مذهب جمهور الأشاعرة. وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة على البشر، رسلهم على رسلهم، وعامتهم على عامتهم.

وقال أيضاً في «شرحه»: وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة.

واستدل جمهور الأشاعرة بوجوه، منها: أن طاعة البشر^(٣) أشق لأنها مع الموانع من الشهوة والوسوسة و[الغضب]^(٤) فيكون^(٥) أفضل لقوله عليه [الصلاة]^(٦)

(١) «أ» بدون: (و).

(٢) المراد من «العامة» من لم يكن رسولا. من هامش «أ».

(٣) «م» بدون: (البشر).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٥) «أ + ب + ج»: (فتكون).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

السلام^(١): (أفضل العبادات^(٢) أحزها)^(٣).

واستدل الآخرون بوجوه:

منها: اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء، كما في قوله تعالى^(٤)
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وفيه نظر،
فإن تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر
باعتبار تقدمهم في الوجود. وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام.
أقول: وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة، فالعامة: إما سفلية أرضية
أو علوية سماوية، فالمصرح^(٥) به^(٦) في «المواقف» أنهم أفضل من الملائكة السفلية
الأرضية بلانزاع.
أقول: ولم يظهر لي مما رأيت^(٧) من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة
العلوية^(٨) اتفافي^(٩) أو اختلافي، وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل
فبعيد.

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (أشق لأنه مع الموانع من الشهوة والغضب والسوسة فيكون أفضل لقوله عليه السلام...).

(٢) «ب + ج»: (الأعمال).

(٣) «النهاية لابن الأثير»، باب الحاء مع الميم: (١/ ٤٤٠) بلفظ: (سئل رسول الله أي الأعمال أفضل؟ فقال: أحزها)، انظر: سفينة الراغب بتحقيق الدكتور علي دحروج، ص ٥٣٨.

(٤) «م» بدون: (كما في قوله تعالى).

(٥) «أ»: (والمصرح).

(٦) «خ» بدون: (به). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) وهنا عبارة غير مفهومة في «م» وهذا رسمها كما هي هناك: (ممارسته ارايته) لكن بدون نقط.

(٨) «ج» بدون: (العلوية).

(٩) «م»: (اتفاقاً).

المبحث السادس

في كرامات الأولياء

قال في شرح «العقائد»: «الولي» هو: العارف بالله [تعالى] ^(١) وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات ^(٢)، المجتنب للمعاصي ^(٣)، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

وقد سبق تفسير الكرامة ^(٤).

وفي شرح «المواقف»: كرامات ^(٥) الأولياء جائزة عندنا خلافاً لمن منع جواز الخوارق، وواقعة عند أكثر أصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق ^(٦) والحلي ^(٧) منا، والمعتزلة غير أبي الحسين.

(١) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٢) «م»: (الطاعة).

(٣) «خ + ب + ج + م»: (المجتنب عن المعاصي).

(٤) «ب + ج» بدون: (وقد سبق تفسير الكرامة).

(٥) أي: لا يستحيل عليه تعالى خلقها. من هامش «أ».

(٦) «ب»: (اسحق). حقيقة مذهب الأستاذ أبي إسحاق في هذه المسألة أنه لا ينكر أصل الكرامات ولكنه ينكر ويعترض على كثير مما يدعى فيه أنه كرامة، حقق ذلك عنه الإمام الجويني في أجوبته على أسئلة الإمام عبد الحق الصقلي، وقد طبع بتحقيق شيخنا وأستاذنا سعيد فودة حفظه الله تعالى.

(٧) أبو عبد الله الحلي: [من كبار أئمة أهل السنة (الأشاعرة)]: [٣٣٨هـ - ٤٠٣هـ]: القاضي العلامة، رئيس المحدثين والمتكلمين بآراء النهر، أبو عبد الله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي. أحد الأذكياء الموصوفين، ومن أصحاب الوجوه في المذهب. وكان متفتناً، سيال الذهن، مناظراً، طويل الباع في الأدب والبيان. أخذ عن: الأستاذ أبي بكر القفال، والإمام أبي بكر الأودني، وحدث عن: خلف بن محمد الخيام، وأبي بكر محمد بن أحمد بن خنبل، وبكر بن محمد المروزي الدخسيني، وجماعة. ولد في سنة ثمان وثلاثين وثلاث مئة فقليل: إنه ولد بجرجان، وحمل، فنشأ ببخارى، وقيل: بل ولد ببخارى. وله مصنفات نفيسة. حدث عنه: أبو عبد الله الحاكم وهو أكبر منه، والحافظ أبو زكريا عبد الرحيم بن أحمد البخاري، وأبو سعد الكنجروذي، وآخرون. ولم أقع له

أما دليلنا على جوازها، فهو أن «الكرامة»^(١) أمرٌ ممكنٌ؛ إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وكل ممكن فهو^(٢) جائز الوقوع بقدرته تعالى.

وأما دليلنا على وقوعها، فلقصة مريم حيث حبلت من غير أن يمسه بشر، ووجد الرزق عندها بلا سبب، وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة.

وجعل^(٣) هذه الأمور معجزات لذكريا عليه السلام^(٤) أو إرهابا لعيسى عليه السلام^(٥) مما لا يقدم عليهما منصف.

بترجمة تامة، وله عمل جيد في الحديث، لكنه ليس كالحاكم ولا عبد الغني، وإنما خصصته بالذكر لشهرته. توفي في شهر ربيع الأول، سنة ثلاث وأربع مئة. وللحافظ أبي بكر البيهقي اعتناء بكلام الحلبي ولا سيما في كتاب: «شعب الإيمان». [السير: ١٧ / ٢٣١]. قال في [طبقات الحفاظ: ١ / ٨٢]: الحلبي: العلامة البارع رئيس أهل الحديث بما وراء النهر القاضي أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي. من أصحاب الوجوه كان من أذكى زمانه ومن فرسان النظر له يد طولى في العلم والأدب. أخذ عن القفال وغيره وله تصانيف مفيدة وما هو من فرسان هذا الشأن مع أن له فيه عملاً جيداً. ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ومات في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعمائة. اهـ قال في وفيات الأعيان: «... وكتب الحديث عن أبي بكر محمد بن أحمد بن حبيب وغيره، وتفقه على أبي بكر الأودني وأبي بكر القفال، ثم صار إماماً معظماً مرجوعاً إليه بما وراء النهر، وله في المذهب وجوه حسنة، وحدث بنيسابور وروى عنه الحافظ الحاكم وغيره... اهـ.

قال السبكي في [الطبقات الكبرى: ٤ / ١٩٣]: «...الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم -باللام-: الشيخ الإمام أبو عبد الله الحلبي، أحد أئمة الدهر وشيخ الشافعيين بما وراء النهر، قال فيه الحاكم: الفقيه القاضي أبو عبد الله بن أبي محمد، أوحده الشافعيين بما وراء النهر وأنظرهم بعد أستاذه أبي بكر القفال وأبي بكر الأودني، قدم نيسابور سنة سبع وسبعين حاجاً فحدث وخرجت له الفوائد، ثم قدمها سنة خمس وثمانين رسلاً من السلطان فعدنا له الإملاء، وحدث مدة مقامه بنيسابور، وروى عنه الحاكم وعن أخيه أبي الفضل الحسن بن أبي محمد الحسن الحلبي، وفي ترجمة الشيخ أبي عبد الله ثم قال: توفي الحاكم العالم أبو عبد الله الحلبي في سنة ثلاث وأربعمائة. قلت: ومولده سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، وكذلك مولد أخيه أبي الفضل الحسن، ولدا في سنة واحدة ببخارى، كذا ذكره الحاكم في ترجمة أبي الفضل، قال: وأبو عبد الله من حرة جرجانية، وأبو الفضل من جارية تركية، قال: وأبو عبد الله حدث وقضى في بلاد خراسان... ومن مصنفات الحلبي كتاب: «المنهاج في شعب الإيمان» وهو من أحسن الكتب... اهـ.

(١) «م»: (الكرامات).

(٢) «م» بدون: (فهو).

(٣) «خ» + أ + ب + ج: (جعل).

(٤) «م» بدون: (عليه السلام).

(٥) «ج»: (عليه الصلاة والسلام).

وقصة آصف، وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين، ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام؛ إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعوى النبوة، كذا في شرح «المواقف».

و^(١) أقول: وذلك لما قد علمت أن شرط المعجزة ظهورها على يد مدعي النبوة، لكنه يخالفه ما صرح به^(٢) في العقائد «النسفية» بأن كرامة الولي معجزة لنبية لدلالاتها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص التابع لشريعته مرتبة الولاية^(٣)، تدبر.

واحتج من أنكر وقوع «الكرامة» أنها لا تتميز عن المعجزة^(٤) فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة.

والجواب: أن «الكرامة» تتميز^(٥) عن المعجزة بعدم مقارنة دعوى النبوة، ويشترط ذلك^(٦) في المعجزة حتى لو ادعى هذا «الولي» النبوة لم يكن ولياً، ولا تظهر^(٧) الكرامة على يده لما نقلناه سابقاً من الخيالي^(٨) من أنه تعالى^(٩) لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة.

قال في شرح «المقاصد»: ظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «أ» بدون: (و).

(٣) «خ + ب + ج» بدون: (به)، وزدناها من «خ + أ». هذه العبارة في «م» هكذا: (لكن يخالف ما صرح في العقائد النسفية بأن كرامات...).

(٤) «م»: (بالولاية).

(٥) «م»: (بأنه لا يتميز من المعجزة).

(٦) «م»: (الكرامات يتميز).

(٧) «أ + خ»: بدون (ذلك)، وما أثبتناه من «ب + ج + م».

(٨) «م»: (يظهر).

(٩) «ب» بدون: (الخيالي).

(١٠) «م» بدون: (تعالى).

الأنبياء، وإنكارها ليس بعجيب^(١) من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، فلم^(٢) يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهدهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا^(٣) في أولياء الله [تعالى]^(٤) - أصحاب الكرامات -، يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم و^(٥) لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على [صفاء العقيدة] و[نقاء السريرة]^(٦) و[اقتفاء الطريقة]، وإنما العجب من بعض^(٧) فقهاء أهل السنة حيث قال [بعضهم]^(٨) فيما روي من^(٩) شأن إبراهيم بن أدهم^(١٠) أن الناس رأوه بالبصرة يوم

(١) «ج»: (بعجب).

(٢) «ب + م»: (ولم).

(٣) [أي: طعنوا فيهم]. من هامش «خ + أ».

(٤) ما بين المعقوفين من «م».

(٥) «ج» بدون: (و).

(٦) «م»: (البريرة).

(٧) «ب» بدون: (بعض).

(٨) ما بين المعقوفين من «ب + ج».

(٩) «ب»: (في).

(١٠) إبراهيم بن أدهم: ابن منصور بن يزيد بن جابر، القدوة الإمام العارف، سيد الزهاد، أبو إسحاق العجلي، وقيل: التميمي، الخراساني البلخي، نزيل الشام. مولده في حدود المئة. حدث عن: أبيه، ومحمد بن زياد الجمحي صاحب أبي هريرة، وأبي إسحاق السبيعي، ومنصور بن المعتمر، ومالك بن دينار، وأبي جعفر محمد بن علي، وسليمان الأعمش، وابن عجلان، ومقاتل بن حيان. حدث عنه: رفيقه سفيان الثوري، وشقيق البلخي، وبقية بن الوليد، وضمرة بن ربيعة، ومحمد بن حير، وخلف بن تميم، ومحمد بن يوسف الفريابي، وإبراهيم بن بشار الخراساني خادمه، وسهل بن هاشم، وعتبة بن السكن، وحكى عن الأوزاعي، وأبو إسحاق الفزاري. قال البخاري: قال لي قتيبة: إبراهيم بن أدهم تميمي يروي عن منصور قال: ويقال له: العجلي. وقال ابن معين: هو من بني عجل. وذكر المفضل الغلابي: أنه هرب من أبي مسلم، صاحب الدعوة. قال النسائي: هو ثقة مأمون، أحد الزهاد. وعن الفضل بن موسى، قال: حج والد إبراهيم بن أدهم وزوجته، فولدت له إبراهيم بمكة. وعن يونس البلخي قال: كان إبراهيم بن أدهم من الأشراف، وكان أبوه كثير المال والخدم والمراكب والجنايب والبزاة، فبينما إبراهيم في الصيد على فرسه يركضه، إذا هو بصوت من فوق: يا إبراهيم: ما هذا العيث؟ (أفحسيتم أننا خلقناكم عبثاً) [المؤمنون: ١١٥]، اتق الله، عليك بالزاد ليوم الفاقة. فنزل عن دابته، ورفض الدنيا. وفي «رسالة» القشيري، قال: هو من كورة بلخ، من أبناء الملوك، أثار ثعلباً أو أرنباً، فهتف به هاتف: ألهذا خلقت؟ أم بهذا أمرت؟ فنزل، وصادف راعياً لآبيه، فأخذ

التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بمكة، أن من اعتقد جواز ذلك يكفر. انتهى.

عباءته، وأعطاه فرسه، وما معه، ودخل البادية، وصحب الثوري، والفضيل بن عياض، ودخل الشام، وكان يأكل من الحصاد وحفظ البساتين، ورأى في البادية رجلاً، علمه الاسم الأعظم فدعا به، فرأى الخضر، وقال: إنما علمك أخي داود. رواها علي بن محمد المصري الواعظ... قد سقت أخبار إبراهيم في «تاريخي» أزيد مما هنا، وأخباره في: «تاريخ دمشق»، وفي: «الحلية»، وتأليف لابن جوصا، وأخباره التي رواها ابن اللتي، وأشياء. وثقه الدارقطني. وتوفي سنة اثنتين وستين ومئة، وقبره يزار، وترجمته في «تاريخ دمشق» في ثلاثة وثلاثين ورقة. [السير: ٧ / ٣٨٧].

الباب الثاني

في الحشر والجزاء

وفيه عشرة مباحث

المبحث الأول

في إعادة المعدوم

فإن «المعاد الجسماني» يتوقف عليها عند من يقول بـ «إعدام الأجسام» دون من يقول بأن فناءها عبارة عن: تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، كما يدل^(١) عليه قصة إبراهيم^(٢) عليه السلام في إحياء الطيور.

اعلم أن «إعادة المعدوم» جائزة عندنا وعند مشايخ^(٣) المعتزلة، لكن عندهم: المعدوم شيء، فإذا عُدِمَ الموجود بقيت ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد. وعندنا، إذا عُدِمَ الموجود ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة، خلافاً للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني، وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة، فإن هؤلاء - ما عدا الفلاسفة - وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها^(٤) المتفرقة، الكلُّ من شرح «المواقف».

لنا: أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه، فإما أن يمتنع لذاته، أي: لذات ذلك الشيء، أو لشيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداءً لأن مقتضى ذات الشيء أو لازم ذاته لا يختلف بحسب الأزمنة، وإن امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه

(١) «أ»: (تدل).

(٢) فإن إبراهيم - عليه السلام - طلب منه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى، فأمر أن يأخذ أربعة من الطير ويقتلها ويخلط أجزاء بعضها ببعض ثم يجعل على كل جبل جزءاً من الأجزاء، ففعل، فضم الله - تعالى - الأجزاء المتفرقة بعضها ببعض، فأحيا الطيور، فهذا دليل على أن إحياء الموتى كذلك أهـ. من هامش «خ» أ.

(٣) «ب» بدون: (مشايخ).

(٤) «خ»: (أجزاء)، «م»: (أي جمع أجزائه). وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

فيمكن وجوده بعد عدمه عند^(١) ارتفاع ذلك العارض.

وأما الخصم، فهو قد يدعي الضرورة على امتناع إعادة المعدوم، وقد يستدل عليه بأن المُعاد إنما يكون مُعاداً بعينه^(٢) إذا أعيد بجميع عوارضه، ومنها^(٣) الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض إعادته فيلزم أن يعاد في وقته الأول، وكل ما وقع في وقته الأول فهو «مبتدأ»، فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه «معاد» [هذا خلف]^(٤) أهـ^(٥).

الجواب: أن^(٦) اللازم في إعادة الشيء بعينه هو إعادة جميع عوارضه المشخصة، والوقت ليس منها، ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها. وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من حيث كونه في وقت آخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي.

ويُحكى أنه كان واحد^(٧) من تلامذة ابن سينا مُصرّاً على كون تغاير الوقت مفيداً للتغاير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة، وباحث^(٨) فيه مع ابن سينا، فقال: ابن سينا له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمك كلامك لأنني غير من كان يباحثك، وأنت أيضاً غير من [كان]^(٩) يباحثني، فبهت التلميذ، [وهو: بهمنياز]^(١٠)، كذا في شرح «المواقف».

(١) «ج»: (وعند).

(٢) «ب + م»: (لعينه).

(٣) «ب»: (منه).

(٤) ما بين المعقوفين من «ب + م». في «خ» كلمة غير مفهومة القراءة بعد قوله: (أنه المعاد). و«م» بدون: (أه).

(٥) «خ + ب + ج»: بدون: (أه). وما أثبتناه من «خ + أ».

(٦) «من»: بدون: (أن).

(٧) أسمه: بهمنيار. هامش «أ».

(٨) «ب»: (تباحث).

(٩) ما بين المعقوفين من «ب + ج + م».

(١٠) ما بين المعقوفين من «ب + ج»: (بهمنيار).

أقول: يعني: أني الآن غير من كان^(١) يباحثك آنفاً، وكذا قوله: وأنت اهـ^(٢).

المبحث الثاني

في حشر الأجساد^(٣)

[ووقوعه بعد اختلافهم في معنى الإعادة]^(٤)

ويسمى: المعاد الجسماني أيضاً

أجمع أهل الملل كلهم على «جواز حشر» الأجساد^(٥) و«وقوعه» بعد اختلافهم في معنى «الإعادة»، فمن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم قال: إن الله تعالى يعدم الموجودين^(٦) ثم يعيدهم. ومن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم قال: إن الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يؤلف بينها، ويخلق فيها الحياة.

فنقول: أما «جواز حشر الأجساد» فلأن أجزاء الميت إن لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة، والله تعالى عالم بتلك الأجزاء، وإن فرضت أنها عدمت جاز إعادتها لما عرف^(٧) من جواز إعادة المعدوم.

بهمنياز: [تلميذ ابن سينا]: بهمنياز بن المرزبان الحكيم، كان تلميذ ابن سينا، وهو من بلاد أذربيجان، وكان بهمنياز يبحث عن غوامض المشكلات الفلسفية، ومن تصانيف بهمنياز: كتاب «التحصيل»، وكتاب: «الزينة في المنطق»، وكتاب: «البهجة والسعادة»... راجع البيهقي، «تنمية صون الحكمة» ص ٩١، فتاوي: مؤلفات ابن سينا ص ١٨-١٩، الشيباني، «تراثنا» ص ٥٧، الطريحي، «ابن سينا». وقد نشر كتاب التحصيل لبهمنياز في طهران سنة ١٩٧٧م. أخذت هذه الترجمة من محقق كتاب «التعليقات» لابن سينا الدكتور حسن مجيد العبيدي. طبع عن دار الحكمة، بغداد.

(١) «أ» بدون: (كان)..

(٢) «ب» بدون: (كذا في شرح «المواقف». أقول: يعني أني الآن غير من يباحثك آنفاً، وكذا قوله: وأنت اهـ).

(٣) «ب»: (الأجسام).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٥) «ب + ج» بدون: (ويسمى المعاد الجسماني أيضاً أجمع أهل الملل كلهم على «جواز حشر» الأجساد).

(٦) «أ + خ + م»: (المكلفين)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٧) «ج»: (عرفت).

وأما «وقوعه» فلأنه جاء في القرآن الكريم^(١) أكثر من أن يحصى بعبارات لا تقبل^(٢) التأويل كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

وأنكرها الفلاسفة، وقالوا: إن المعاد الجسماني غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنساناً آخر، وصار جزء بدن المأكول جزءاً من بدن الآكل، فذلك^(٣) الجزء، إما أن يعاد في الآكل، أو في المأكول منه، وأيا ما كان، فلا يعود أحدهما بتمامه.

والجواب: أن المعاد هو «الأجزاء الأصلية»، والأجزاء الأصلية^(٤) هي الباقية من أول العمر^(٥) إلى آخره، لا جميع الأجزاء، والأجزاء الأصلية التي هي للمأكول منه صارت^(٦) فضلة في الآكل، فيرد^(٧) إلى المأكول منه.

تذنيب: هل يُعَدُّ اللهُ تعالى^(٨) الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟

الحق، أنه لا جزم في هذا المسألة، لا نفيًا ولا إثباتًا، لعدم الدليل على شيء من الطرفين، والتمسك على إعدام الأجزاء بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] تمسكٌ ضعيف، لأن التفريق إهلاكٌ، كالإعدام، فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، والتفرق خروج الشيء عن صفاته [المعلومة]^(٩)

(١) «ب + خ»: (العظيم).

(٢) «خ»: (يقبل).

(٣) مكررة مرتين في «خ».

(٤) «ب + م» بدون: (الأجزاء الأصلية).

(٥) «م» بدون: (العمر).

(٦) «أ» بدون: (صارت) ..

(٧) «ج»: (فترد).

(٨) «ب + خ» بدون كتابة: (تعالى).

(٩) ما بين المعقوفين من «ب».

المطلوبة منه، فيكون هلاكاً، ومثله يسمى «فناء» عرفاً، فلا يتم الاستدلال أيضاً على الإعدام بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦].

كذا في شرح «المواقف» حكاية مذهب الفلاسفة في الميعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن: مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي^(١) الذي هو عالم المجردات، وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها، وهم أنكروا «حشر الأجساد» واثبتوا «المعاد الروحاني»، وقالوا: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة، وضبط الاحتمالات هنا:

أن النفس قبل مفارقة البدن: إما عالمة بالله وصفاته^(٢)، وإما جاهلة به جهلاً مركباً، بأن اعتقدت^(٣) خلاف الواقع، أو جهلاً بسيطاً، وعلى كل من التقادير الثلاثة: فإما أن تكون^(٤) للنفس هيئات ردية هي الإلف^(٥) إلى المشتهيات^(٦)، أو لم تكن: فالعالمة النقية^(٧) عن الهيئات الردية مبتهجة أبداً بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمي وبريئة عن ألم شوق المشتهيات، وذلك كالمؤمن المتقي عندنا.

وأما العالمة الكاسبة للهيئات الردية^(٨)، فهي بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها إلى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور^(٩) الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية، لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الأمر، فيزول^(١٠) الألم

(١) «أ + خ»: (العقل)، وما أثبتناه من «ب». «م»: (العالم).

(٢) «أ»: (صفات)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «خ»: (اعتقد). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «ج»: (يكون).

(٥) «ب»: (الآلفة).

(٦) «م»: (الشهوات).

(٧) «م»: (النفسية).

(٨) «ج»: (الردية).

(٩) «أ»: (المهجور)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(١٠) «م»: (فتزول).

أيضاً، وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا.

وأما الجاهلة جهلاً مركباً فهي التي اشتاقت إلى الكمال العلمي^(١) لكنها^(٢) ضلت في^(٣) طريقه فوصلت إلى النقصان، فعينها^(٤) النقصان الذي هو الجهل المركب، وفوت الكمال، الذي هو العلم، فإذا فارقت البدن تنبه لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة هي^(٥) إليه فتألم به ألماً عظيماً دائماً أبداً لا امتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها إلى الكمال لفقد القوى البدنية التي تكتسب النفس بواسطتها المعارف، وذلك كالكافر عندنا. ولم يذكر في شرح «المواقف» حال «الجاهلة»^(٦) بالنسبة إلى الهيئات الردية، والظاهر أنها إن اكتسبت الهيئات الردية^(٧) فهي متألمة بسببها أيضاً، كما سبق، وإن لم يدم ذلك الألم.

أقول: هنا إشكال، وهو أن النفس بعد المفارقة: إما أن تكون معها القوة المدركة، أو: لا. فعلى الأول، فلم لا يجوز أن يحصل^(٨) بها^(٩) كمالها الذي هو العقائد الحقّة؟ وكيف يصح ما قالوا من امتناع وصولها إلى الكمال؟! وعلى الثاني، فكيف تنبه لنقصانها وفوت كمالها؟!

وأما «الجاهلة» بالله تعالى وصفاته «جهلاً بسيطاً»، فإما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق إليه، أو: لا.

(١) «خ»: (العلمي).

(٢) «خ»: (لكنه).

(٣) «ج» بدون: (في).

(٤) «ب + ج + خ + م»: (ففيها).

(٥) «ب» بدون: (هي).

(٦) «أ»: (الجاهلية)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٧) «ب»: (الرديّة)، وكذا في المواضع السابقة والآتية.

(٨) «خ + م»: (تحصل).

(٩) «ج»: (لها).

فالثاني، إن خلت عن الهيئات الردية^(١)، فهي ناجية من الألم لسلامتها عن ألم شوق الكمال وألم الهيئة^(٢) الردية، كغير المكلفين عندنا، وإن كانت لها هيئات ردية تتألم بها [فقط]^(٣) لكن لا يدوم.

والأول^(٤)، وهي الجاهلة التي بها^(٥) شوق إلى الكمال، إن حصلت لها الهيئات الردية أيضاً، فهي بعد المفارقة متألمة أبداً لشوقها^(٦) إلى الكمال ويأسها عن تحصيلها، أو^(٧) متألمة أيضاً بسبب الهيئات الردية، لكن هذا الألم لا يدوم لعدم تلك الهيئات، كما عرفت، وإن لم تحصل^(٨) لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق إلى الكمال فقط دائماً أبداً. قال شارح «المواقف»: واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة^(٩):

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة. أقول: أي: النفس المدركة بدون البدن. ثم أقول: لا يبعد أن يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بإدخال الروح والجسد لا الروح فقط.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتها معاً: وهو قول كثير من المحققين، كالحليمي والغزالي منا،

(١) «ب»: (الردئية)، وهو خطأ من الناسخ ظاهر.

(٢) «م» بدون: (الهيئات).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) «م» بدون: (والأول).

(٥) «ب + ج»: (لها).

(٦) «أ»: (بشوقها)، وما أثبتناه من «ب».

(٧) «ب + م»: (و).

(٨) «خ + م»: (يحصل).

(٩) من أفضل الأبحاث التي ناقشت موضوع البعث بين المتكلمين والفلاسفة رسالة الدكتوراه المقدمة في جامعة الأزهر بعنوان «البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة» سنة ١٩٦١م من قبل الباحث: علي أرسلان آيدن من تركيا.

ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي^(١) المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة.

والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه، كما كان في الدنيا. أقول: لعل المعاد الروحاني عندهم^(٢) تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد.

والرابع: إنكارهما معاً: وهذا^(٣) قول الفلاسفة الطبيعيين، ولعلهم يقولون: النفس^(٤) هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل إعادتها زعماً منهم أن إعادة المعدوم محال، وقد عرفت فساده، نعوذ بالله تعالى من العقائد الباطلة^(٥).

والخامس: التوقف في هذه الأقسام: وهو المنقول عن جالينوس^(٦)، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل^(٧) هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل^(٨) إعادته^(٩)، أو^(١٠) هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد.

(١) «خ + أ»: (هو).

(٢) «أ»: (عند)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «ج»: (وهو).

(٤) «ج»: (أن النفس).

(٥) «ج» بدون: (نعوذ بالله تعالى من العقائد الباطلة).

(٦) جالينوس: الحكيم، الفيلسوف، الطبيعي، اليوناني، إمام الأطباء في عصره، ورئيس الطبيعيين في وقته، ومؤلف الكتب الجلية في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان، وله ما يزيد على مائة مؤلف. [أخبار الحكماء للقفطي، ص 85/86].

(٧) «ب» بدون: (هل).

(٨) «ب»: (ويستحيل).

(٩) «م»: (إعادتها).

(١٠) «خ»: (و)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

المبحث الثالث

في الجنة والنار

ذهب أصحابنا، وأبو على الجبائي وأبو الحسين البصري، إلى أنها مخلوقتان الآن، خلافاً لأكثر المعتزلة، كأبي هاشم وعبد الجبار [ومن تابعهما]^(١)، فإنهم قالوا: إنها يخلقان يوم الجزاء.

لنا وجهان:

الأول: قصة آدم وحواء، وإسكانها الجنة، وإذا كانت^(٢) الجنة مخلوقة فكذا النار؛ إذ لا قائل بالفصل.

الثاني: قوله تعالى في صفة الجنة والنار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]^(٣) بلفظ الماضي، وهو صريح في وجودهما، ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها أشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة.

قال الدواني: لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما، والأكثر على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ النَّارِ﴾ [النجم: ١٤ - ١٥]، الآية، وسدرة المنتهى فوق السموات السبع تحت العرش^(٤)، وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرضين»^(٥)، انتهى.

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٢) «خ»: (كان)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (أعدت للكافرين).

(٤) «م» يدون: (تحت العرش).

(٥) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على... (حديث رقم ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣) بلفظ: «إذا سألتهم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة». إنحاف السادة المتقين

والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف ^(١) الجنة: ﴿أَكُلْهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] مع قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك ^(٢) أكلها.

والجواب: أن ^(٣) المراد «بهلاك كل شيء» أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكانى فالتحق بالهالك المعدوم.

وقد يستدلون بقوله تعالى في صفة الجنة: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ولا يتصور ذلك إلا بعد فنائها لامتناع تداخل الأجسام.

والجواب: أن المراد أن ^(٤) «عرضها» كعرض السماء والأرض للتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والأرض، فيحمل ^(٥) هذا ^(٦) على تلك كما يقال: أبو يوسف ^(٧) أبو حنيفة، أي: مثله، كذا في شرح «المواقف».

للزبيدي، كتاب ذم الجاه والرياء، باب بيان اختلاف أحوال الناس في المدح والذم: (٥٥٩/٨) بلفظ: «الجنة في السماء والنار في الأرض...». «سفينة الراغب» بتحقيق الدكتور علي دحروج، ص ٥٤٣.

(١) «م»: (صفة).

(٢) «ب»: (إهلاك أهلها).

(٣) «م» بدون: (أن).

(٤) «م» بدون: (أن).

(٥) «ب + ج»: (فتحمل).

(٦) «خ»: (هذه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) «خ»: (أبوسف)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

المبحث الرابع

في الثواب والعقاب

أما «الثواب» على الطاعة، فأوجبها معتزلة^(١) البصرة على الله تعالى، مستدلين بقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]. والجواب: أنه يدل على الوقوع لا على الوجوب.

وأما إطلاق لفظ «الجزاء» على الثواب مع أنه يُشعر بالاستحقاق، فلكون الطاعة دليلاً له، وإلا فالثواب فضلٌ منه^(٢) تعالى لا نستحقه^(٣) بعملنا. وأما «العقاب»، ففيه بحثان:

المبحث^(٤) الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقابَ صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، ولم يجوزوا أن يعفو الله تعالى عنه. واستدلوا بأن^(٥) الله تعالى «أوعد» بالعقاب على الكبائر، وأخبر به، أي: بالعقاب عليها، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وإنه^(٦) محال. والجواب: أن ما ذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على^(٧) وجوبه، وهو المتنازع فيه، كذا في شرح «المواقف».

(١) «م»: (كمعتزلة).

(٢) «خ»: (عنه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (تستحقه).

(٤) «م»: (البحث)، وكذا فيما يأتي.

(٥) «م + ب + ج»: (بأنه).

(٦) «م»: (وهو).

(٧) عبارة: (ولا يدل على وجوبه) في «خ» هكذا: (ولا يد على يدل على وجوبه)، وظاهر أنه خطأ من الناسخ.

والجواب الحاسم ما ذكره الدوّاني، وهو تخصيص المذنب المغفور له^(١) عن عموميات^(٢) الوعيد.

المبحث الثاني: قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة إذا لم يُتَّب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها^(٣) أبداً.

واستدلوا بالآيات المشتملة على لفظ «الخلود» في وعيد صاحب الكبيرة.

والجواب: أن الأحاديث نصت^(٤) على خروج صاحب الكبيرة من النار، فالمراد من «الخلود» في الآيات المذكورة هو «المكث الطويل»، واستعمال «الخلود» بهذا المعنى كثير، كقولهم: خلد الله ملكه، والمراد: طول^(٥) المدة، بلا شبهة.

وأما أصحابنا، فقالوا: الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى، وعد به، فيفي به؛ لأن الخلف في الوعد نقص، والله تعالى متعال عنه، والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وله العفو عنه لأن العفو فضل، و^(٦) لا يعد الخلف في الوعيد نقصاً، بل يمدح به عند العقلاء، وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب، وفعل المعصية علامة^(٧) العقاب، فلا يكون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجباً على الله تعالى.

وقالوا أيضاً: إن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، والإيمان خير، ولا يرى جزاء خيره إلا بعد خروجه من^(٨) النار.

(١) «ب + ج + خ» بدون: (له).

(٢) «ب + ج»: (عمومات).

(٣) «خ»: (عنها)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «خ + م»: (نص)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «م»: (طويل).

(٦) «م» بدون: (و).

(٧) «م»: (علامات).

(٨) «أ + خ»: (عن)، وما أثبتناه من «ب + ج».

و^(١) للأحاديث الدالة على خروج العصاة من النار.
وأما الكفار، فالمسلمون أجمعوا على أن «الكفار» مخلدون في النار أبداً لا ينقطع
عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات^(٢) الأنبياء ولم^(٣) يهتدوا أو علموا
نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا.
قال الجاحظ^(٤)،

(١) «ب» بدون: (و).

(٢) «خ + م»: (معجزة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (فلم).

(٤) «أ»: (الحافظ). الجاحظ: العلامة المتبحر، ذو الفنون، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف. أخذ عن النظام. وروى عن: أبي يوسف القاضي، وثامة بن أشرس. روى عنه: أبو العيناء، ويموت بن المزرع ابن أخته، وكان أحد الأذكاء. قال ثعلب: ما هو بثقة. وقال يموت: كان جده جمالاً أسود. وعن الجاحظ: نسيت كنيته ثلاثة أيام، حتى عرفني أهلي. قلت: كان ماجناً قليل الدين، له نوادر. قال المبرد: دخلت عليه، فقلت: كيف أنت؟ قال: كيف من نصفه مفلوج، ونصفه الآخر منقرس؟ لو طار عليه ذباب لآله، والآفة في هذا أني جرت التسعين. وقيل: طلبه المتوكل، فقال: وما يصنع أمير المؤمنين بشق مائل، ولعاب سائل؟! قال ابن زبر: مات سنة خمسين ومئتين. وقال الصولي: مات سنة خمس وخمسين ومئتين. قلت: كان من بحور العلم، وتصانيفه كثيرة جداً. قيل: لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته، حتى إنه كان يكتري دكاكين الكتبيين، ويبيت فيها للمطالعة، وكان باقعة في قوة الحفظ...

وله كتاب «الحيوان» سبع مجلدات، وأضاف إليه كتاب «النساء» وهو فرق ما بين الذكر والأنثى، وكتاب «البغال» وقد أضيف إليه كتاب سموه كتاب «الجمال». ليس من كلام الجاحظ، ولا يقاربه. قال رجل للجاحظ: ألك بالبصرة ضيعة؟ قال: فتبسم. وقال: إنها إناء وجارية ومن يخدمها، وحمار، وخادم. أهديت كتاب «الحيوان» إلى ابن الزيات، فأعطاني ألفي دينار، وأهديت إلى فلان فذكر نحواً من ذلك، يعني: أنه في خير وثروة. قال يموت بن المزرع: سمعت خالي، يقول: أملت على إنسان مرة: أخبرنا عمرو، فاستملى: أخبرنا بشر، وكتب: أخبرنا زيد. قلت: يظهر من شئنا للجاحظ أنه يختلق.

قيل للجاحظ: كيف حالك؟ قال: يتكلم الوزير برأيي، وصلات الخليفة متواترة إلي، وأكل من الطير أسمنها، وألبس من الثياب ألينها، وأنا صابر حتى يأتي الله بالفرج. قيل: بل الفرج ما أنت فيه. قال: بل أحب أن إلي الخلافة، ويختلف إلي محمد بن عبد الملك يعني الوزير، وهو القائل: (سقام الحرص ليس له دواء * وداء الجهل ليس له طبيب) وقال: أهديت إلى محمد بن عبد الملك كتاب «الحيوان»، فأعطاني خمسة آلاف دينار. وأهديت كتاب «البيان والتبيين» إلى أحمد بن أبي دواد، فأعطاني كذلك، وأهديت كتاب «الزروع والنخل» إلى إبراهيم الصولي، فأعطاني مثلاًها. فرجعت إلى البصرة، ومعني ضيعة لا تحتاج إلى تجديد، ولا إلى تسميد.

وتصانيف الجاحظ كثيرة جداً: منها: «الرد على أصحاب الإلهام»، و«الرد على المشبهة»، و«الرد على النصارى»،

و^(١)عبد الله بن الحسين^(٢) العنبري: «الكافر» المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد^(٣) للإسلام، ولم يلح له دلائل الحق [وبقي مترددا]^(٤)، فمعذور، وعذابه منقطع، وهذا مخالف للإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين، كذا في شرح «المواقف».

وقال المصنف: ويُرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب الهدى^(٥) إذا لم يصل إلى الهدى وبقي ناظراً مجتهداً.

فإن قلت: هل يُرجى عفو الكافر الذي أدى اجتهاده إلى الكفر؟ قلت: لا، لأنه مقصر في الاجتهاد، لما ذكره «الأصفهاني»: من أن الاجتهاد، أي: الكامل، يستحيل^(٦) أن يؤدي إلى الكفر، فالمبالغ^(٧) في الاجتهاد إما أن يصل إلى الحق، وهو مؤمن ناج، وإما أن يبقى ناظراً مجتهداً اخترمته المنية قبل تمام النظر، وهو كافر يُرجى عفوّه.

«الطفيلية»، «فضائل الترك»، و«الرد على اليهود»، «الوعيد»، «الحجة والنبوة»، «المعلمين»، «البلدان»، «حانوت عطار»، «ذم الزنى» وأشياء. أخبرنا أحمد بن سلامة كتابة، عن أحمد بن طارق، أخبرنا السلفي، أخبرنا المبارك بن الطيوري، حدثنا محمد بن علي الصوري إملاء، حدثنا خلف بن محمد الحافظ بصور، أخبرنا أبو سليمان بن زبر، حدثنا أبو بكر ابن أبي داود، قال: أتيت الجاحظ، فاستأذنت عليه، فاطلع علي من كوة في داره، فقال: من أنت؟ فقلت: رجل من أصحاب الحديث. فقال: أو ما علمت أني لا أقول بالحشوية؟ فقلت: إني ابن أبي داود. فقال: مرحباً بك وبأبيك، ادخل. فلما دخلت، قال لي: ما تريد؟ فقلت: تحدثني بحديث واحد. فقال: اكتب: حدثنا حجاج بن المنهال، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس: أن النبي صلى الله عليه وسلم، صلى على طنفسة. فقلت: زدني حديثاً آخر، فقال: ما ينبغي لابن أبي داود أن يكذب. قلت: كفانا الجاحظ المؤونة، فما روى من الحديث إلا النزر اليسير، ولا هو بمتهم في الحديث، بلى في النفس من حكاياته ولهجته، فربما جازف، وتلطخه بغير بدعة أمر واضح، ولكنه أخباري علامة، صاحب فنون وأدب باهر، وذكاء بين، عفا الله عنه. [السير: ١١ / ٥٢٦].

(١) هذه الواو ثابتة في المطبوع.

(٢) «ب»: (الحسن). لم أجده ترجمه.

(٣) «خ»: (يهتدوا)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «ب + م»: (للهدى).

(٦) «ب»: (يستحق)، وهو خطأ ظاهر.

(٧) «أ»: (البالغ).

فأما^(١) الوصول إلى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال، فـ [حيثُذ فـ]^(٢) الواصل إلى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعاً.

المبحث الخامس

في العفو عن أصحاب الكبائر

اتفقت الأمة على جواز العفو عن الصغائر سمعاً، سواء كان قبل التوبة أو بعدها، وعن الكبائر بعد التوبة، لكن عند أهل السنة يجوز العقاب على الصغيرة، سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا، لقوله تعالى: ﴿مَالِ هَٰذَا الَّكِبْتِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: ٤٩]، الآية، و^(٣) «الإحصاء» إنها يكون للمجازاة.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرْ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٣١] وأجيب: بأن المعنى: إن تجتنبوا أنواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصي إن شئنا^(٤)، كذا يفهم من شرح «العقائد».

والمفهوم من كلام «الدواني» أن مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وإن لم يتب عنها صاحبها سواء اجتنب الكبائر أو لا.

واختلفوا أيضاً في العفو عن الكبائر بدون التوبة، فجوزه^(٥) أهل السنة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وليس المراد «بعد التوبة» لأن الشرك بعد التوبة أيضاً كذلك فلا يجوز نفي الغفران عن

(١) «ب + م»: (وأما).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «ب» بدون: (و).

(٤) «م»: (إن يشاء).

(٥) «خ + أ + م»: (وجوزه).

الشرك.

ومنتعت المعتزلة جوازه سمعاً وإن جاز عقلاً عند الأكثرين منهم.
واتفقت الأمة أيضاً على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سمعاً وإن جاز عقلاً، كذا في شرح «المقاصد».
قال «الدواني»: المراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه.

المبحث السادس

في شفاعة محمد عليه الصلاة^(١) والسلام لأصحاب الكبائر
قال في شرح «المواقف»: أجمعت^(٢) الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام، لكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم، لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٣).
وقالت المعتزلة: «الشفاعة» إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب، لقوله تعالى:
﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣]
الآية، وهو عامٌّ في شفاعة النبي عليه السلام^(٤) وغيره.
وأجيب: بأننا لا نسلم أن تلك الآية عامة لجميع الأنفس والأزمان.
ولو سلّم عمومها فمخصصةٌ بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام لأهل الكبائر من مؤمني أمته، فتؤول^(٥) «الآية» بتخصيصها بالكفار جمعاً بين

(١) «خ» بدون: (الصلاة)، وما أثبتناه من بقية النسخ إلا «م» ففيها: (صلى الله عليه وسلم).

(٢) «أ + م»: (أجمع)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) الترمذي: كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، رقم: (٢٣٥٩)، و(٢٣٦٠)، وقال عنها: حديث حسن صحيح غريب. أبو داود: كتاب: السنة، باب في الشفاعة، رقم: (٤١١٤). المسند: باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق، رقم: (١٢٧٤٥).

(٤) «ب» بدون: (عليه السلام).

(٥) «م»: (فيؤول).

الأدلة، كذا قاله «الأصفهاني».

وقال «الدواني»: والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن أذن له الرحمن من الأنبياء والمؤمنين بعضهم لبعض، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا نَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩].

وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز^(١) الشفاعة لها. وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.

المبحث السابع

في التوبة

زدته^(٢) من: شرح «المواقف»

وفيه بحثان

البحث الأول: في حقيقتها:

وهي في اللغة: الرجوع، وفي الشرع: الندم على معصيته من حيث هي معصيته^(٣) مع عزم أن لا يعود إليها.

وفي شرح «المقاصد»: ومعنى «الندم» تحزن وتوجع على أن فعل، وتمني كونه لم يفعل، فمجرد الترك بدون الندم ليس بتوبة.

إنما قلنا: [على معصيته]^(٤) لأن الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة.

وإنما قلنا: [من حيث هي معصيته] لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من

(١) «م»: (يجز).

(٢) «م»: (زدتها).

(٣) «ب + ج»: (الندم على معصية من حيث هي معصية).

(٤) «ب + ج»: (معصية).

الصداع وخفة العقل إلى غيرهما من المفاصد لا يكون تائباً شرعاً.
قال في شرح «المقاصد»: وأما «الندم» لخوف النار أو طمع الجنة، فهل يكون
توبة؟ فيه تردد بناء على أنه هل^(١) هو الباعث أو الباعث قبحها لكونها معصية وهو
تابع له؟

وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية بقبحها مع غرض آخر توبة^(٢)،
والحق، أن جهة القبح إن كان بحيث لو انفردت لتحقيق الندم فتوبة وإلا فلا، انتهى.
وقوله: [مع عزم أن لا يعود إليها] زيادة تقرير للندم، وليس بقيد احترازي،
لأن النادم على أمر لا يكون إلا عازماً على عدم العود.
وقيل: إن النادم على فعله في الزمان الماضي قد يريد في وقت الندم أن يفعله في
الحال و^(٣) الاستقبال، فهذا القيد احتراز عنه.

ورُدَّ بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا
يخفى.

وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله: [إذا قدر]^(٤).
وقال صاحب «المواقف»: وقولنا: «إذا قدر» لأن من سلب منه القدرة على
الزنا^(٥) وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه، كالمجبوب، إذا عزم على تركه لم يكن ذلك
منه توبة.

أقول: كلام صاحب «المواقف» مبني على أن قوله: «إذا قدر» ظرف للعزم.

(١) «أ + ب + ج» بدون: (هل).

(٢) «م» بدون: (توبة).

(٣) «ب»: (أو).

(٤) ما بين المعقوفين مكرر في «خ». (الزيادة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «خ»: (الزيادة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

وقال شارح^(١) «المقاصد»: ما ذكره^(٢) صاحب «المواقف»^(٣) ليس على ما ينبغي، لإشعاره بأنه لا بد في التوبة من بقاء القدرة.

وقد صحح التعريف في شرح «المواقف» و«المقاصد» بأن قوله: «إذا قدر» قيدٌ للترك المستفاد من قوله: «لا يعود إليها»، أي: يجب العزم على أن يترك المعصية على تقدير القدرة، حتى يجب على من عرضت^(٤) له الآفة، كالجب، أن^(٥) يعزم على أن يتركها لو فرض وجود القدرة.

أقول: قد ظهر من هذا أن مثل المجبوب إذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة بل وجد من نفسه أنه لو فرض وجود قدرته ينتفي منه العزم لا تصح توبته.

قال شارح «المقاصد»: وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم «التوبة» على إظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء [ما]^(٦) لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى، وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع، أي: انصبابه^(٧).

ومن نظر في باب «التوبة» من كتاب «الإحياء» للإمام حجة الإسلام، وتأمل فيما يروى من قصة [استغفار]^(٨) داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة.

(١) «م»: (في شرح).

(٢) «أ»: (ذكر)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «أ»: (الموقف)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «خ»: (عرض).

(٥) «أ» بدون: (أن).

(٦) ما بين المعقوفين من «ب + ج + م».

(٧) «ب» بدون: (أي: انصبابه).

(٨) ما بين المعقوفين من «ب + ج + م».

البحث الثاني: في أحكام التوبة:

[وهي خمسة]^(١)

الأول: الزاني المجبوب: أي: من زنى ثم جُبَّ، إذا ندم على الزنا، وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة، فهل يكون ذلك توبة؟

منعه أبو هاشم من المعتزلة، وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل. وقال الآخرون: إنه توبة بناء على أنه يكفي لحقيقة العزم تقدير القدرة.

الثاني: أن من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك، هل تقبل توبته؟
وقع التردد فيه بناء على ذلك الندم، هل يكون لقبح المعصية، أم لا، بل للإجاء الخوف إليه، فيكون كالإيمان عند اليأس^(٢)، أي: العذاب، كما في الآخرة عند معاينة النار، كذا^(٣) في «المواقف». وقال شارحه: فإن ذلك الإيمان غير مقبول إجماعاً^(٤).
ونقل شارح «المواقف» عن الآمدي أن من أشرف على الموت إذا ندم صحت توبته بإجماع السلف.

ثم قال: إن التردد^(٥) الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضاً مخيفاً ينافي ما نقله الآمدي من إجماع السلف على قبوله^(٦).

الثالث: شرط المعتزلة في التوبة أموراً ثلاثة:

أولها: الخروج عن المظالم، فإنهم قالوا: شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٢) «أ»: (البأس)، وما أبتناه من «ب».

(٣) «م»: (كما).

(٤) «ب»: (بالأجماع).

(٥) «ب»: (التردد).

(٦) «م»: (قوله).

عن^(١) تلك المظلمة برد المال، أو^(٢) الاستبراء منه^(٣)، أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة، ونحو ذلك.

وثانيها: أن لا يعاود الذنب الذي تاب عنه^(٤).

وثالثها: أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات.

وليس شيء^(٥) من هذه [الثلاثة]^(٦) واجباً^(٧) عندنا في صحة التوبة:

أما الخروج عن المظالم، فقد قال الآمدي: إن من أتى بالمظلمة، كالقتل والضرب، مثلاً، فقد وجب عليه أمران: التوبة، والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقترض منه^(٨)، ومن أتى أحد^(٩) الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر، كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بأحدهما^(١٠) دون الأخرى^(١١).

قال في شرح «المقاصد»: قال إمام الحرمين: ربما^(١٢) لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد، كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامته^(١٣) اليد على

(١) «أ» يوجد هنا كلمة (ثلاثة)، وهي خطأ ظاهر من النسخ أو الطباعة.

(٢) «أ»: (و).

(٣) «ب + ج + م»: (عنه).

(٤) هذه العبارة في «م» هكذا: (أن لا يعاد من ذلك الذي تاب عنه).

(٥) «م»: (بشيء).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + ج»، «أ»: (وليس شيء من هذا واجباً).

(٧) «م»: (واجبة).

(٨) «م»: (عنه).

(٩) «ب + م»: (بأحد).

(١٠) «ج»: (بأحدهما).

(١١) «خ + م»: (الآخر).

(١٢) «م»: (ربما).

(١٣) «م»: (إدامة).

المغصوب، ففرق بين القتل والغصب^(١).

أقول: وذلك أن^(٢) المال المغصوب ما دام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب، والتوبة عن المعصية لا تصح بدون الإقلاع عنها، كما صُرح به في بعض الكتب.

وأما عدم العود، فقد قال الآمدي: إن التوبة مأمور بها، فتكون عبادة، وليس من صحة العبادة الواقعة في وقتٍ عدم المعصية في وقت آخر، بل غاية الأمر أنه إذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه^(٣) تجب^(٤) عليه توبة أخرى عما ارتكبه^(٥).

وأما استدامة الندم، فقد قال^(٦) الآمدي: يلزم على تقدير شرط استدامة الندم الحرج^(٧)، وأنه^(٨) يجب [على من]^(٩) نسي الندم إعادة التوبة لفقد شرط التوبة الأولى وهو الاستدامة، وهو خلاف الإجماع.

وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة كلما تذكر الذنب، وهو باطل أيضاً، لأننا نعلم بالضرورة أن الصحابة كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية^(١٠) من الكفر ولا يجددون الإسلام، فكذا^(١١) الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

(١) «م»: (الغصب والقتل).

(٢) «ب + م»: (لأن).

(٣) «م»: (ارتكب).

(٤) «خ + أ + م»: (يجب).

(٥) «م»: (ارتكبه).

(٦) «م»: (فقال بدون قد).

(٧) «أ + خ»: (الخروج). «م»: (المخرج). وما أثبتناه من «ب + ج».

(٨) «ب + ج + خ + م»: (أن). وما أثبتناه من «أ».

(٩) «أ + خ + م»: (لمن نسي)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(١٠) هذه العبارة في «م» هكذا: (.. أن الصحابة كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون...).

(١١) «ب + م»: (فكذلك).

الرابع من^(١) أحكام التوبة: أنه تصح^(٢) عند الأشاعرة التوبة عن^(٣) بعض المعاصي مع الإصرار على بعض، خلافاً لأبي هاشم. لنا: أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية.

واستدل أبو هاشم بأنه إذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وهو القبح. والجواب: أنه يجوز أن ينضم إلى قبح بعض المعصية أمر من الأمور المؤثرة في الندامة كعظم^(٤) المعصية أو^(٥) قلة غلبة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الأمر داعياً إلى الندم عنها بخلاف ما إذا لم ينضم إليه بعض الأمور، كذا في شرح «المقاصد».

وقال فيه أيضاً: يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الإجمال وإن علمت مفصلة لحصول الندم والعزم.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا بد من الندم تفصيلاً فيما علم مفصلاً.

الخامس من أحكام التوبة: أن التوبة واجبة بلا نزاع.

أما عندنا، فسمعاً، لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور: ٣١]، ونحو ذلك.

أما عند المعتزلة فعقلاً، لما فيه من دفع ضرر^(٦) العقاب.

(١) «م»: (في).

(٢) «خ + أ + م»: (يصح).

(٣) «خ»: (على). «م»: (من)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٤) «م»: (كعظيم).

(٥) «م»: (و).

(٦) «ب»: (ضر).

ثم المصريح في كلام المعتزلة أن وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها^(١) ساعة إثم آخر تجب^(٢) التوبة عنه، وهلم جرّاً، حتى ذكروا أن من أخرّ التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون^(٣) له كبيرتان: المعصية وترك التوبة.

أقول: لعل المراد من «الساعة» ما يسع التوبة.

وأما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى، خلافاً للمعتزلة.

وهل ثبت قبولها سمعاً ووعداً، قال إمام^(٤) الحرمين: نعم، بدليل ظني إذ لم يثبت بدليل قاطع لا يحتمل التأويل، الكل من شرح^(٥) «المقاصد».

(١) «م»: تأخيرها.

(٢) «خ + أ + م»: (يجب).

(٣) «م»: (يكون).

(٤) «م»: (الإمام).

(٥) «ح + أ»: (شارح).

المبحث الثامن

في أن إحياء الموتى في قبورهم «للسؤال» و«عذاب القبر» للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق^(١) عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف

أما الأول: فثبت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَتُنَبِّئُنَا وَأُحْيَتُنَا أَتُنْتَنِيْنَ فَاَعْرَفْنَا بِدُعَائِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١]، فالمراد الإمامة قبل دخول القبر ثم الإحياء في القبر ثم الإمامة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير ثم الإحياء للحشر.

وأما «عذاب القبر» فثبت بقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، عَطَفَ «عذاب يوم القيامة» على «عرض النار» صباحاً ومساءً^(٢) فعلم أنه غيره، وما هو إلا عذاب القبر؛ لأن «الآية» وردت في حق الموتى.

والأحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى^(٣) بحيث تواتر القدر المشترك.

وأنكرهما [أكثر]^(٤) المعتزلة استبعاداً منهم دينك الأمرين فيمن أكلته السباع وتفرقت أجزاؤه في بطونها أو أُحرق فصار رماداً فنثرته^(٥) الرياح العاصفة.

(١) «م» بدون: (اتفق).

(٢) «خ»: (مساء).

(٣) «م»: (يحصي).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «خ + أ + م»: (فثرته).

لكن من عرف الله تعالى^(١) حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم يستبعد [ذلك]^(٢) منه تعالى، فيجوز أن يعيد الله تعالى الحياة إلى الأجزاء المتفرقة، إن الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

المبحث التاسع

في سائر السمعيات

من الصراط والميزان وتطابير الكتب وشهادة الأعضاء والحوض المورود وأحوال الجنة والنار^(٣)

والأصل في إثباتها أنها أمور ممكنة في أنفسها، والله تعالى قادر عليها، وأخبر الصادق عن وقوعها، فتكون^(٤) حقاً.

الصراط:

وأكرر أكثر المعتزلة «الصراط»، وقالوا: إن من أثبت^(٥) وصفه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف؛ ولا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فبمشقة^(٦) عظيمة، فيلزم تعذيب المؤمن.

والجواب: أن الله تعالى قادر على كل شيء.

وأقول: هؤلاء رجحوا قياسات عقولهم على ما نطقت^(٧) به الدلائل.

(١) «خ + م» بدون: (تعالى)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) العناوين الجانبية التالية من وضعنا أضفناها زيادة في توضيح الباحثين.

(٤) «خ + م»: (فيكون).

(٥) «م»: (أثبت).

(٦) «م» بدون: (فبمشقة).

(٧) «خ»: (نطقت). «م»: (نطق).

ثم أقول: «أولم ير هؤلاء الحبال»^(١) الدقيقة تعبر عليها العنكبوت فنعم ما قيل: جواب الأحمق السكوت^(٢).

الميزان:

وأما «الميزان» فأنكره جميع المعتزلة بناء على أن الأعمال أعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل.

والجواب: أن كتب الأعمال هي التي توزن كما ورد به الحديث.

المبحث العاشر

في الأسماء الشرعية من الإيمان والكفر
وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى: في حقيقة الإيمان:

الإيمان:

هو في اللغة: التصديق مطلقاً، وفي الشرع: تصديق الرسول^(٣) عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة - تفصيلاً - فيما علم تفصيلاً، و - إجمالاً - فيما علم إجمالاً. يعنى: أن «الإيمان» هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم مجيء الرسول به علماً تفصيلاً، والتصديق الإجمالي له فيما علم مجيئه به علماً إجمالاً، حتى أن الرجل إذا لم يعلم «الأحكام الضرورية» التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلاً يكفيه أن يعتقد بأن الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى، ثم إذا ورد عليه الأحكام

(١) «م»: (الحبار).

(٢) «ب + ج» بدون: (وأقول: هؤلاء رجحوا قياسات عقولهم على ما نطقت به الدلائل. ثم أقول: أولم ير هؤلاء الحبال الدقيقة تعبر عليها العنكبوت فنعم ما قيل: جواب الأحمق السكوت).

(٣) «ب + م»: (لرسول).

الضرورة تفصيلاً يلزمه^(١) تصديق كل واحد منها تفصيلاً ولا يكفي حينئذ التصديق الإجمالي.

وفسر شارح «المقاصد» ما «علم بالضرورة» بـ «ما اشتهر كونه من الدين» بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك.

وقال أيضاً: و^(٢) يكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً، حتى لو لم يُصدّق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها، وبحرمة الخمر عند السؤال عنها^(٣) كان^(٤) كافراً.

أقول: يفهم منه أن الجاهل بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكفر.

ثم ههنا مسألة وهي: أن التصديق المعتبر في الإيمان: هل هو^(٥) المعرفة - وإن كانت بلا اختيار، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر - أم^(٦) شيء آخر غير المعرفة؟

لم أوردتها^(٧) هنا لأنها مذكورة تفصيلاً في شرح «العقائد» وحواشيه [وغيرها]^(٨). وكون^(٩) «الإيمان» هو: التصديق، مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي

(١) «م»: (لِلرَّسُولِ).

(٢) «أ» بدون: (و)..

(٣) «خ + م + ب + ج»: (عنه).

(٤) «م»: (وكان).

(٥) «خ + م + ب + ج»: (هي).

(٦) «أ»: (أو). «م»: (أم حجر أو شيء آخر...).

(٧) «م»: (أزدها).

(٨) ما بين المعقوفين من «ب».

(٩) «م»: (يكون).

أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق وأكثر الأئمة من أهل السنة، كذا قاله «الأصفهاني»^(١).
 فـ «الإقرار» شرط عندهم لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق القلبي^(٢)
 أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو^(٣) مؤمن عند الله وإن
 لم يكن مؤمناً في أحكام الشرع، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه، كالمنافق، فهو كافر
 عند الله وإن كان مؤمناً في أحكام الدنيا، و^(٤) هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه
 الله تعالى عليه^(٥)، والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي
 قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾
 [النحل: ١٠٦]، كذا في شرح «العقائد».

وقالت الكرامية: الإيمان^(٦) هو: كلمتا الشهادة^(٧).

وقالت طائفة: هو: التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى^(٨)، كذا في شرح «المواقف».

والإيمان: مجموع أمور ثلاثة: تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل
 بالأركان، عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج.
 ومن أخلّ بالاعتقاد فهو: منافق.
 ومن أخلّ بالإقرار فهو: كافر.
 ومن أخلّ بالعمل فهو: فاسق وفاقاً.

(١) «ب» بدون: (كذا قاله الأصفهاني).

(٢) «ب»: (تصديق القلب).

(٣) «م»: (وهو).

(٤) «ب» بدون: (و).

(٥) «ب + خ» بدون: (تعالى عليه). «م» بدون: (تعالى). وما أضفناه من «أ».

(٦) «ب» بدون: ب (الإيمان).

(٧) «أ» (كلمة).

(٨) «ب + خ» بدون: (تعالى كذا في شرح «المواقف»).

فكما أنه فاسق فهو كافر أيضاً عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة، كذا ذكره «البيضاوي».

أقول: هؤلاء الطوائف^(١) الثلاثة^(٢) بعد اتفاقهم على^(٣) أن العمل جزء من الإيمان اختلفوا:

فذهب الخوارج^(٤) وبعض المعتزلة^(٥) كالعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات كلها، فرضاً أو نفلاً.

وذهب أكثر معتزلة^(٦) البصرة والجبائي وابنه إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل، كذا في شرح «المواقف».

ولم أجد التصريح بأن مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو، لكن قال «المصنف» بعد^(٧) بيان خروج «العمل» من الإيمان بعطف الأعمال على الإيمان في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٨٢].

وأما قوله عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول: لا إله إلا الله - وأدناها: إمطة الأذى عن الطريق»^(٨)، فمعناه شعب الإيمان بضع وسبعون، الحديث، لأن إمطة الأذى غير داخلية في الإيمان اتفاقاً، انتهى.

وهذا الاتفاق يشعر بأن مرادهم من «العمل» غير النوافل، وكذا [كون]^(٩)

(١) «م»: (طائفة).

(٢) «ب»: (الثلاث).

(٣) «ب» بدون: (على).

(٤) «أ»: (الخوارج)، وما أثبتناه من «ب» ج + خ.

(٥) «أ»: (المعتزلة)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (ذهب معتزلة...).

(٧) «أ»: (في).

(٨) مسلم: (٥٠)، كتاب: الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها. سنن النسائي: (٤٩١٨)،

كتاب: الإيمان وشرائعه، باب: لبيان ذكر شعب الإيمان.

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب» ج + م.

المخل بالعمل فاسق^(١) عندهم يشعر بذلك.

ثم أقول: هذا المخل^(٢) لا يخلو عن^(٣) الاضطراب، فليتأمل^(٤).

وههنا مسألتان مهمتان مفصلتان في شرح «العقائد» هما:

أن الإيمان، هل يزيد وينقص؟

وأن الإيمان والإسلام شيء واحد أم لا؟^(٥)

المسألة الثانية: في الكفر:

قال في شرح «المواقف»: هو خلاف الإيمان، فهو عندنا: عدم تصديق الرسول

في بعض ما علم مجيئه به^(٦) ضرورة.

قال شارح «المقاصد»: والظاهر أن هذا أعم من تكذيبه - عليه السلام - في

شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الإمام الغزالي - رحمه الله - لشموله الكافر الخالي عن

التصديق والتكذيب، انتهى.

أقول:

إن^(٧) قلت: إذا كان عدم التصديق في البعض^(٨) أعم من التكذيب فيه^(٩)، ومن

(١) «م»: (فاسقاً).

(٢) «أ»: (المخل)، زما أثبتناه من «ب»، وعلى التقديرين يختلف معنى العبارة فليتبين له.

(٣) «ب»: (من).

(٤) «ب»: (فتأمل).

(٥) «ب + ج»: بدون: (وههنا مسألتان مهمتان مفصلتان في شرح «العقائد» هما: أن الإيمان، هل يزيد وينقص؟

وأن الإيمان والإسلام شيء واحد أم لا؟).

(٦) «م»: بدون: (به).

(٧) «ب»: (فإن).

(٨) «ب»: (التكذيب).

(٩) «أ»: (من التصديق فيه)، وهو خطأ.

الخلو عن التصديق^(١) والتكذيب [فيه]^(٢)، فيلزم^(٣) أن يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفرة، وقد علم فيما سبق أنه ليس بكفر.

قلت: لا نسلم ذلك اللزوم؛ لأن الإيمان إذا كان تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به إجمالاً و^(٤) تفصيلاً، فالكفر عدم تصديقه في البعض، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، ف«خالي الذهن» عن بعض ضروريات الدين مصدق له إجمالاً وإن لم يكن مصدقاً له تفصيلاً. نعم، لو لم يكن له تصديق إجمالي أيضاً لكان كافراً بلا ريب.

وفي شرح «المواقف»: فإن قيل: فساد الزنار^(٥) ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً إذا كان مصدقاً للرسول في كل ما علم مجيئه به بالضرورة، وهو باطل إجماعاً..

قلنا: جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره^(٦) عنه^(٧) علامة للتكذيب حكماً^(٨) عليه بكونه كافراً غير مصدق، ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته^(٩) لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله [تعالى]^(١٠)، وكذا من سجد للشمس، فإن سجوده يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق، ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاده^(١١) الإلهية بل سجد لها وقلبه

(١) «أ»: (الصدق)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٣) «ب»: (يلزم). «م» بدون: (ومن الخلو عن التصديق والتكذيب فيه، ف).

(٤) «ب»: (أو).

(٥) قال في المصباح المتير، ص ١٥٦: الزنار للنصارى، وزان (نفاح)، والجمع (زنانير)، وتزنى النصارى: شد الزنار على وسطه، وزنرتة: ألبسته الزنار.

(٦) «م»: (باختيار).

(٧) «ب + م» بدون: (عنه).

(٨) «ب + ج + م»: (فحكماً).

(٩) «ب»: (حقيقته).

(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(١١) «ب»: (اعتقاد).

مطمئن بالتصديق^(١) لم يُحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى^(٢) عليه حكم الكفر في الظاهر.

لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم، فيلزم أن يكونوا كفاراً لا مؤمنين، وهو باطل، لأننا نقول: هم مصدقون حكماً لما علم من الدين ضرورة أنه - عليه السلام - كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد، كذا في شرح «المواقف».

المسألة الثالثة: في تفصيل الكفار:

قال شارح «المقاصد»: «الكفار»^(٣) اسم لمن لا إيمان له^(٤): فإن أظهر الإيمان خُصَّ باسم «المنافق». وإن طرأ كفره بعد الإسلام خُصَّ باسم «المرتد» لرجوعه عن الإسلام. وإن قال بإلهين [أو أكثر]^(٥) خصَّ باسم «المشرك» لإثباته الشريك في الألوهية. وإن كان متديناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة خصَّ باسم «الكتابي»، كاليهود والنصارى. وإن قال بقديم الدهر وإسناد الحوادث إليه خصَّ باسم «الدهري». وإن كان لا يثبت الباري، أي: الخالق أصلاً، خصَّ باسم «المعطل». وإن كان مع اعترافه^(٦) بنبوة النبي وإظهاره شعائر الإسلام يُبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خصَّ باسم «الزنديق»، وهو في الأصل منسوب^(٧) إلى «الزند»^(٨) اسم كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به من يزعم المجوس أنه نبيهم.

(١) «م»: (بالإيمان).

(٢) «ج»: (أجرى).

(٣) «م»: (الكافر).

(٤) «خ» بدون: (له)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + خ + م».

(٦) «م»: (اعتراف).

(٧) «أ»: (النسب)، وما أثبتناه من «ب».

(٨) «ب»: (زند).

الباب الثالث

في الإمامة

وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول

في وجوب نصب الإمام

اعلم أنَّ «الإمامة»: خلافةُ الرسول -عليه السلام- في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة، أي: ناحيتها، على وجه يجب إتباعه على كافة الأمة. وهذا^(١) القيد الأخير يُخْرِجُ من نصبه الإمام في ناحية، كالقاضي، مثلاً، ويُخْرِجُ «المجتهد»؛ إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة، بل^(٢) على من قلده خاصة. ويخرج «الأمر بالمعروف» أيضاً، وهذا^(٣) في شرح «المواقف». وقد اختلفَ في وجوب نصب^(٤) الإمام: فالإمامية والإسماعيلية أوجبوا نصب الإمام على الله تعالى^(٥)، وأوجبته المعتزلة والزيدية علينا عقلاً، أي: بالدليل العقلي، وأوجبته أصحابنا علينا سمعاً. وقالت^(٦) الخوارج: لا يجب نصب الإمام أصلاً، لا على الله ولا علينا، لا عقلاً ولا سمعاً.

لنا: في عدم وجوبه على الله ما مر من أنه لا وجوب عليه تعالى. وأما وجوبه علينا سمعاً، فلو جهين^(٧):

(١) «ب + م»: (بهذا).

(٢) «خ» بدون: (بل).

(٣) «ب + خ + م»: (كذا). وبدون: (و).

(٤) «أ» بدون: (نصب).

(٥) في «ب»: (قال الإمامية والإسماعيلية: يجب نصب الإمام.....الخ).

(٦) «أ»: (قال).

(٧) «خ»: (فلو جهين)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

الأول: [أنه]^(١) تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام.

والثاني: أن في نصب الإمام دفع ضررٍ مظنونٍ [ودفع الضرر المظنون]^(٢) واجب على العباد إذا قدروا عليه بإجماع العلماء^(٣) واتفاق العقلاء.

بيان الصغرى، أن البلد إذا خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرك بأس الظلمة عن المستضعفين استحوز، أي: استولى عليهم^(٤) الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج، كذا في شرح «المواقف» و«الأصفهاني».

المبحث الثاني

في شروط الإمامة

وهي تسعة:

الأول: أن يكون الإمام «مجتهداً» في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في^(٥) النوازل.

الثاني^(٦): أن يكون ذا رأي وتدبير يُدبر الوقائع وأمر الحرب والسلام، أي: الصلح.

الثالث: أن يكون شجاعاً قوي القلب، لا يجبن عن القيام بالحرب، ولا يهوله

(١) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٢) ما بين المعقوفين من «ب + م».

(٣) «ج»: (الأنبياء).

(٤) «خ»: (عليهم عليه). وهذه العبارة في «أ» هكذا: (... استحوز الشيطان عليهم وظهر وشاع فيه الفسوق والعصيان وشاع...).

(٥) «أ»: (و)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٦) «م»: (والثاني).

إقامة الحدود وضرب الرقاب.

وجمع^(١) من العلماء تساهلوا في هذه الصفات الثلاثة وقالوا: إذا لم يكن الإمام متصفاً بها^(٢) ينب من كان موصوفاً بها.

الرابع: أن يكون عدلاً، إذ لو لم يكن عدلاً لا يؤمن من صرف أموال الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين، وتتضمن^(٣) هذه الصفة أن يكون مسلماً.

الخامس: العقل.

السادس: البلوغ: لأن المجنون والصبي ليس لهما ولاية لأنفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس، و^(٤) لأنها ليسا بعدلين.

السابع: الذكورة، لأن النساء ناقصات عقل ودين.

الثامن: الحرية، لأن العبد مستحقر بين الناس.

التاسع: أن يكون قرشياً، خلافاً للخوارج وجمع من المعتزلة.

لنا: قوله: - عليه الصلاة^(٥) والسلام: - «الأئمة من قریش»^(٦)، و«الأئمة»: جمع معرف باللام، فيفيد العموم، فإن الألف واللام في الجمع للعموم حيث لا عهد، ولا عهد هنا^(٧).

(١) «ب»: (الجمع).

(٢) «م» بدون: (بها).

(٣) «خ»: (يتضمن).

(٤) «ب» بدون: (و).

(٥) «خ» بدون: (الصلاة).

(٦) مسند أحمد: (١١٨٥٩)، كتاب: باقي مسند المكثرين، مسند مالك بن أنس - قاتلا لبكير بن وهب الجزري - أحدثك حديثاً ما أحدثه كل أحد: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام على باب البيت ونحن فيه فقال: «الأئمة من قریش، إن لهم عليكم حقاً، ولكم عليهم حقاً مثل ذلك: إن استرّحو فرحوا وإن عاهدوا وقّوا وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وذكره في المسند بأرقام: (١٢٤٣٣)، (١٨٩٤١).

(٧) «ب»: (هنا). «م» بدون: (ولا عهد هنا).

ثم إنه لا يشترط في الإمامة «العصمة عن الذنوب»، خلافاً للإسماعيلية والإمامية.

المبحث الثالث

فيما تثبت به الإمامة

أجمعت الأمة على أنها تثبت بـ «النص» من رسول الله، ومن الإمام السابق. أقول: أي: الإمام السابق الثابتة^(١) إمامته بنص رسول -الله صلى الله عليه وسلم- وهذا القيد لم يذكره لكنه مراد يعرفه من يتدبر السياق، وإنما الخلاف فيما إذا بايع أهل الحل والعقد شخصاً مستعداً للإمامة، وفيما إذا استولى شخص مستعد للإمامة بشوكة^(٢) على بلاد المسلمين، فقال بإمامتهما^(٣) أهل السنة والجماعة والمعتزلة، خلافاً لأكثر الشيعة، فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص؛ لوجوه:

الأول: [أن]^(٤) إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة لاحتمال أن يبايع^(٥) كل فرقة شخصاً ويدعي كل فرقة ترجيح إمامهم ويقع بينهم المحاربة. والثاني: أن أهل البيعة، وهم^(٦) أهل الحل والعقد، لا يصير فعلهم واختيارهم الإمام^(٧) حجة على من عداهم لأنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فكيف يجعلون شخصاً آخر ملكاً على المسلمين يتصرف فيهم.

أقول: حاصل كلامهم هذا أن الإمامة إن ثبتت بالبيعة فإنما تثبت ببيعة جميع

(١) «خ + أ + م»: (الثابت).

(٢) «ب»: (بشوكته).

(٣) «أ»: (إمامته)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من: «ب + م».

(٥) «خ»: (يتابع)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) «أ»: (هو). «خ»: (وهو). وما أثبتناه من «ب».

(٧) هذه العبارة في «ب» هكذا: «.... لا يعتبر فعلهم واختيارهم والإمام حجة...».

المسلمين، وهذا^(١) متعذر^(٢)، وبيعة البعض لا تسير^(٣) حجة على الجميع.
 الثالث^(٤): أن الإمامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت^(٥) إلا بإذنها أولاً أو بالواسطة.
 أقول: دليلهم^(٦) الثالث يدل على عدم ثبوت الإمامة بالبيعة والاستيلاء بخلاف
 الأولين فإنهما يدلان على عدم ثبوتها^(٧) بالبيعة فقط.
 وأجيب: عن دليلهم الأول: بأن الفتنة تندفع بترجيح الأورع الأسن الأقرب
 إلى الرسول - عليه الصلاة والسلام - كما رجحت الصحابة أبا بكر^(٨) - رضي الله

(١) «ب + خ»: (وهو).

(٢) «أ»: (معتذر)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «أ»: (تسير)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(٤) «ب + م»: (والثالث).

(٥) «م»: (يثبت).

(٦) «أ»: (دليل).

(٧) «أ»: (ثبوتها).

(٨) «م»: (أبو بكر الصديق).

أبو بكر الصديق: [أفضل الأمة المحمدية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم]: [ولد عام الفيل - توفي ١٣ هـ]:
 (عبد الله بن عثمان) بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، القرشي، التميمي، (أبو
 بكر الصديق) بن أبي قحافة، (خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم)، (أمه) أم الخير سلمى بنت صخر بن عامر
 ابنة عم أبيه، (ولد) بعد الفيل بستين وستة أشهر. أخرج ابن البرقي من حديث عائشة تذاكر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأبو بكر ميلادهما عندي فكان النبي صلى الله عليه وسلم أكبر. (وصحب) النبي صلى الله عليه وسلم
 سلم قبل البعثة، (وسبق) إلى الإيمان به، واستمر معه طول إقامته بمكة، (ورافقه) في الهجرة وفي الغار وفي المشاهد
 كلها إلى أن مات، وكانت الراية معه يوم تبوك، وحج في الناس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تسع،
 واستقر خليفة في الأرض بعده، ولقبه المسلمون (خليفة رسول الله). وترجمته في «تاريخ» بن عساكر قدر مجلدة، ومن
 أعظم مناقبه قول الله تعالى: ﴿لَا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَالِثًا أَتَيْنَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ
 إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخَفْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]. فإن المراد بـ «صاحبه» أبو بكر بلا نزاع إذ لا يعترض
 لأنه لم يتعين لأنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم في الهجرة: عامر بن فهيرة، وعبد الله بن أبي بكر، وعبد الله بن
 أريقط الدليل، لأننا نقول: لم يصحبه في الغار سوى أبي بكر لأن عبد الله بن أبي بكر استمر بمكة وكذا عامر بن فهيرة
 وإن كان ترددهم إليهما مدة لبثهما في الغار استمرت لعبد الله من أجل الإخبار بما وقع بعدهما وعامر بسبب ما يقوم
 بغذائهما من الشياه والدليل لم يصحبا إلا من الغار وكان على دين قومه مع ذلك كما في نفس الخبر، وقد قيل إنه
 أسلم بعد ذلك، وثبت في الصحيحين من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وهما في الغار: «ما
 ظنك باثنين الله ثالثهما»، والأحاديث في كونه كان معه في الغار كثيرة شهيرة، ولم يشركه في هذه المنقبة غيره. وعند

عنه - على سعد بن عباد^(١).

أحمد من طريق شهر بن حوشب عن أبي تميم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعنا في مشورة ما خالفناكم». وأخرج الطبراني من طريق الوضين بن عطاء عن قتادة بن نسي عن عبد الرحمن بن تميم عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يرسل معاذاً إلى اليمن استشار فقال: «كل برأيه»، فقال: «إن الله يكره فوق سائه أن يخطئ أبو بكر». وعند أبي يعلى من طريق أبي صالح الحيني عن علي قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر: «ولأبي بكر مع أحدكم جبرائيل ومع الآخر ميكائيل وإسرافيل ملك عظيم يشهد القتال». وفي الصحيح عن عمرو بن العاص قلت: يا رسول الله أي الناس أحب إليك؟ قال: (عائشة)، قلت: من الرجال؟ قال: (أبوها)، قلت: ثم من؟ فذكر رجالاً.

وكانت وفاته يوم الاثنين في جمادى الأولى سنة ثلاث عشر من الهجرة وهو ابن ثلاث وستين سنة. ومن الأوهام ما أخرجه البغوي عن علي بن مسلم عن زياد البكائي عن محمد بن إسحاق قال: كانت خلافة أبي بكر سنتين وثلاثة أشهر واثنين وعشرين يوماً توفي في جمادى الأولى، وهذا غلط إما في المدة وإما في الشهر، فمن ذلك ما أخرجه من طريق الليث: قال مات أبو بكر ليلة خلت من ربيع الأول. وقال البغوي: حدثنا محمد بن بكار حدثنا أبو معشر عن زيد بن أسلم عن أبيه وعن عمر مولى عفرة وعن محمد بن بزيع: توفي أبو بكر لثمان بقين من جمادى الآخرة. قلت: وهذا يطابق المدة التي في رواية بن إسحاق ويخلص الوهم إلى الشهر. [الإصابة: ٤ / ١٦٩].

(١) سعد بن عباد: [من كبار الصحابة]: بن دليم بن حارثة بن حرام بن خزيمة بن ثعلبة بن طريف بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج، الأنصاري، سيد الخزرج، يكنى أبا ثابت وأبا قيس، وأمه عمرة بنت مسعود، لها صحبة، وماتت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم سنة خمس، وشهد سعد العقبة، وكان أحد النقباء، واختلف في شهوده بدرًا، فأثبت البخاري، وقال بن سعد: كان يتهدى للخروج فنهس فأقام، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لقد كان حريصاً عليها»، قال بن سعد: وكان يكتب بالعربية، ويحسن العوم والرمي فكان يقال له: الكامل، وكان مشهوراً بالجود هو وأبوه وجده وولده، وكان لهم أطم ينادي عليه كل يوم من أحب الشحم واللحم فليات أطم دليم بن حارثة، وكانت جفنة سعد تدور مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في بيوت أزواجه، وقال مقسم عن بن عباس: كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المواطن كلها رايتان: مع علي راية المهاجرين، ومع سعد بن عباد راية الأنصار. وروى له أحمد من طريق محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن قيس بن سعد: زارنا النبي صلى الله عليه وسلم في منزلنا فقال: السلام عليكم ورحمة الله... الحديث، وفيه: ثم رفع يده فقال: «اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عباد». وروى أبو يعلى من حديث جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «جزى الله عنا الأنصار خيراً لا سيما عبد الله بن عمرو بن حرام وسعد بن عباد». وروى بن أبي الدنيا من طريق بن سيرين قال: كان أهل الصفة إذا أمسوا انطلق الرجل بالواحد والرجل بالاثنتين والرجل بالجماعة، فأما سعد فكان ينطلق بثمانين. وروى الدارقطني في كتاب «الأسخياء» من طريق هشام بن عروة عن أبيه قال: كان منادي سعد ينادي على أطمه: من كان يريد شحماً ولحماً فليات سعداً، وكان سعد يقول: اللهم هب لي مجداً لا مجد إلا بفعل ولا فعال إلا بال اللهم إنه لا يصلحني القليل ولا أصلح عليه. وعن محمد بن سيرين: كان سعد بن عباد يعشى كل ليلة ثمانين من أهل الصفة، وقصته في تحلفه عن بيعة أبي بكر مشهورة. وخرج إلى الشام فمات بحوران سنة خمس عشرة، وقيل سنة ست عشرة. وروى عنه بنوه قيس وسعيد وإسحاق وحفيده شرحبيل بن سعيد، وروى عنه من

وعن الثاني: بأنه منقوض بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه، ومع ذلك يجعل القاضي بسبب شهادته متصرفاً فيه بالحكم عليه.

وعن الثالث: بأنه يجوز أن يكون اختيار الأمة^(١) أو ظهور الشوكة علامة لإذن الله ورسوله لذلك الشخص بالنيابة^(٢).

المبحث الرابع

أن الإمام الحق بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبو بكر الصديق وذلك بإجماع^(٣) الصحابة رضي^(٤) الله^(٥) تعالى عنهم، خلافاً للشيععة، فإنهم قالوا: الإمام الحق بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علي - رضي الله عنه -، وللطرفين حجج ومدافعات كثيرة لا حاجة إلى الاشتغال بها في بلادنا هذه^(٦)^(٧).

الصحابة أيضاً بن عباس وأبو أمامة بن سهل، وأرسل عنه الحسن وعيسى بن فائد، وروى أبو داود من حديث قيس بن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عباد»، أخرجه في أثناء حديث، وقيل: إن قبره بالمنيحة، قرية بدمشق بالغوطة، وعن سعد عيد بن عبد العزيز: أنه مات ببصرى، وهي أول مدينة فتحت من الشام. [الإصابة: ٦٥ / ٣].

(١) «خ + أ + م»: (الأئمة).

(٢) «ب» بدون: (بالنيابة).

(٣) «إجماع»، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «أ + ب + ج»: (رضوان الله عنهم).

(٥) «م» بدون: (تعالى).

(٦) «خ»: (هذا)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) هذه العبارة في «ب» هكذا: «وللطرفين حجج ومدافعات مذكورة في المفضلات». قال راغب باشا عند هذه العبارة: [هذا آخر ما أردنا إثباته في هذه الأوراق من كتاب نشر الطوالع لـ «ساجقلى زادة المرعشى» رحمه الله عليه وعلى مصنف الأصل، حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة وألف]. هذا ولم يذكر العلامة راغب باشا الفصل الآتي في فضل الصحابة، وذكر التذييل الذي ذكره المصنف في الفرق الإسلامية مقتصر على قول المصنف: [تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها النبي - عليه السلام - بقوله: (ستفترق أمتي ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة). قيل للنبي عليه الصلاة والسلام: ومن هم، أي: الفرقة الناجية؟ فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي». وكان من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر به. وقال شارح «المواقف» نقلاً عن الأمدى ما حاصله: إن المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على «عقيدة واحدة»

المبحث الخامس

في فضل الصحابة

يجب تعظيم جميع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم^(١)، والكف عن مطاعنهم، وحسن الظن بهم، وترك التعصب والبغض لأجل بعضهم على بعض، وترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفضي إلى عداوة آخرين منهم، والقدح فيهم، فإن الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [التحریم: ٨]، الآية.

وقد أحبهم النبي صلى الله عليه وسلم^(٢)، وأثنى عليهم، وأوصى أمته بعدم سبهم وبغضهم وأذاهم، وما ورد من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات، ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم، وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعا الله بمحبتهم أجمعين^(٣).

سوى المنافقين، ثم نشأ الخلاف وترقى شيئا فشيئا حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة. انتهى.]

ولم يذكر من الفرق إلا أهل السنة، فقال:

[قالوا: وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم: الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة: ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء السابقين. قال شارح «المقاصد»: والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم: «الأشاعرة»، أصحاب أبي الحسن الأشعري. وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة هم: «الماتريدية»، أصحاب أبي منصور الماتريدي. و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند. وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول، كمسألة التكوين، [وغيرها]، ولا يُنسب أحدهما إلى البدعة.]

ثم إن العلامة راغب باشا لم يذكر الخاتمة المتعلقة بحكم مخالف أهل الحق من أهل القبلة والتي ذكرت في آخر المطبوع.

(١) «خ»: (عليه السلام)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «خ» بدون: (صلى الله عليه وسلم)، وما أثبتناه من «أ».

(٣) (الموقف من الصحابة): يتفرع على أصل «فضل الصحابة» مسألة «عدالتهم» ومسألة «فهم الخلاف»

الاجتهادي الذي حصل بين الصحابة: لا بُدَّ من أن يطلع المسلمون على المنهج الذي اتبعه علماء أهل السنة في فهم ما حصل بين الصحابة من الخلاف، ونحن نود أن نذكر بعض القواعد المتبعة عند العلماء في ذلك حتى يكون المسلم قوياً في منهجه وموقفه: القاعدة الأولى: إن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية، ولا من القواعد الكلامية، وليس مما ينتفع به في الدين، بل ربما ضرَّ باليقين، فلا يباح الخوض فيه إلا للتعليم، أو للرد على المتعصبين، أو تدريس كتب تشتمل على تلك الآثار، أما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل. القاعدة الثانية: أن ما ورد عما حصل بين الصحابة من التشاجر والخلاف على قسمين: الأول: أن يرد عنهم بالسند المتصل المتواتر أو المشهور أو الأحاد. الثاني: أن يرد عنهم بسند ضعيف أو مكذوب. فاما الوارد عنهم بالسند المتصل المتواتر أو المشهور أو الأحاد وجب تأويله وحمله على محمل حسن حيث كان التأويل ممكناً، فإن لم يكن التأويل ممكناً توقفنا فيه. والقصد من التأويل والحمل على المحمل الحسن هو تحسين الظن بهم، وحفظهم مما يوجب التضليل أو التفسيق، وذلك لأنه ثبت بالأدلة الشرعية القطعية، أن قرن الصحابة هو أفضل القرون المتقدمة منها والمتأخرة، ولأن مَنْ وقع بينهم الخلاف من الصحابة المجتهدين، فكلُّ فريقٍ منهم ذهب إلى ما أداه إليه اجتهاده، فمَنْ أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد كما نص عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم. وهذا المسلك في البحث عن التأويل بناء من أهل السنة على الأصل وهو خيرتهم وأفضليتهم الثابتة بنصوص الشريعة، وأما غيرهم فمن عليه قادح في الدين حكم عليه بمقتضى مخالفته من لزوم كفر أو فسق أو بدعة كما حكمنا على رؤساء الشيعة والمعتزلة والمجسمة والخواارج بذلك. القاعدة الثالثة: قال العلامة المحقق أحمد الأجهوري: والحاصل أن التأويل لا يجب إلا بشرطين: الأول: أن يكون التشاجر ثابتاً عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد. الثاني: أن يخوض الشخص فيه بأن يطلع ما جرى بينهم. وعلى هذا فما لم يثبت عند الأئمة فهو مردود باطل، فتحكم عليه بأنه مردود باطل، ولا نحتاج إلى تأويله. وما ثبت عند الأئمة ولكن لم نطلع عليه فلا يجب تأويله أيضاً لأن تأويل الشيء فرع عن العلم به والفرض أنه غير معلوم. القاعدة الرابعة: اجتناب داء الحسد: يجب على كل مسلم عند عرضه لمسائل الخلاف والتشاجر التي جرت بين الصحابة رضي الله عنهم أن يترك ويترج جانباً داء الحسد، والمراد به الحسد الحامل على أحد الطرفين على وجه غير مرضي، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله تبارك وتعالى اختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأنصاراً وأصهاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً» صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدَّ أحدكم ولا نصيفه» رواه البخاري، وثبت عند الإمام مسلم في صحيحه عن البراء مرفوعاً: «من أحبهم أحب الله، ومن أبغضهم أبغض الله».

وقال الإمام العلامة أحمد الأجهوري: الحسد المجتنب هنا هو حسد أحد الفريقين المتشاجرين الحامل ذلك الحسد الميل للفريق الآخر على وجه غير مرضي بأن يشتمل ذلك الميل على سبِّ غيره، فليس المراد من الحسد معناه الأصلي وهو غمّي زوال النعمة عن الغير، بل المراد هنا مطلق الإيذاء والسب، والمعنى حينئذ: اجتنب ذلك الميل لأحد الفريق احتقاراً للآخر. بزيادة وتصرف من تعليقاته على حاشية البيهقوري على جوهره التوحيد. (فائدة) لعن النبي صلى الله عليه وسلم للمستحلين للتناول على الصحابة الكرام، بناء على جواز لعن غير المعين من العصاة أهـ البيهقوري.

تذييل

في ذكر الفرق التي أشار إليها^(١) الرسول عليه الصلاة^(٢) والسلام بقوله: «ستفترق أمتي ثلاث^(٣) وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». قيل للنبي عليه الصلاة والسلام^(٤): ومن هم، أي: الفرقة الناجية؟ فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي»^(٥). وكان [ذلك]^(٦) من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر به^(٧). وقال شارح «المواقف» نقلاً عن الآمدي ما حاصله: إن المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على «عقيدة واحدة» سوى المنافقين، ثم نشأ الخلاف

(١) «م»: (الذي أشار إليه).

(٢) هنا وفيه يأتي في «خ» (عليه السلام)، وما نثبته في هذه المواضع من «أ». «م»: (صلى الله عليه وسلم).

(٣) «م»: (ثلاثاً).

(٤) «م» بدون: (عليه الصلاة والسلام)، ومكتوب محله الحرف: (م).

(٥) الترمذي: (٢٥٦٤)، كتاب: الإيمان عن رسول الله، باب: ما جاءني في افتراق هذه الأمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، وفي الباب عن عبد الله بن عمر وعوف بن مالك. قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

وعن عبد الله بن عمر قال: قال -صلى الله عليه وسلم-: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا واحدة»، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب مفسر لا نعرفه من مثل هذا إلا من هذا الوجه. أبو داود: (٣٩٨٠)، كتاب: السنة، باب: شرح السنة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «افتقرت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

ابن ماجه: (٣٩٨١)، كتاب: الفتن، باب: افتراق الأمم، وروى مثل ما رواه أبو داود.

المسند: بأرقام: (٨٠٤٦)، كتاب: باقي مسند المكثرين، (١٠٧٦٧) عن أبي سعيد، (١١٣٢٦) عن أبي سعيد بلفظ: (تفرقت أمتي فرقتين فتمرق بينهما مارقة فيقتلها أولى الطائفتين بالحق).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٧) «خ»: (به).

وترقى شيئاً فشيئاً حتى صار المسلمون ثلاثاً وسبعين فرقة، [انتهى]^(١).

اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة:

أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل عن مجلس الحسن البصري حين دخل على الحسن رجلٌ فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعةٌ يكفرون صاحب الكبيرة، فكيف تحكم لنا؟

فتفكر الحسن، و^(٢) قبل أن يجيب، قال واصل: أنا^(٣) لا أقول: صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر، ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر.

فقال الحسن: اعتزل^(٤) عنا واصل، فلذلك سُمي أصحابه «معتزلة»، ويلقبون «بالقدرية» - بفتح الدال^(٥) - لإسنادهم «أفعال العباد» إلى «قدرتهم»، وإنكارهم «القدر» فيها، أي: خلقه الله^(٦) تعالى لها^(٧).

و«المعتزلة» لقبوا أنفسهم: «أصحاب^(٨) العدل والتوحيد». أما تلقبهم بـ«الأول» فلقولهم بوجوب الأصلح وثواب المطيع. وأما بـ«الثاني» فلقولهم بنفي^(٩)

(١) ما بين المعقوفتين من «ب.» «م» بدون: «انتهى».

(٢) «م» بدون (الحسن و).

(٣) «م» بدون: (أنا).

(٤) «م»: (قد اعتزل).

(٥) «م» بدون: (بفتح الدال).

(٦) «م» بدون: (الله).

(٧) «م»: (فيها).

(٨) «م»: (بأصحاب).

(٩) «م» بدون: (نفي).

الصفات القديمة [الزائدة على الذات] ^(١).

وقالت المعتزلة جميعاً بنفي الصفات الزائدة على الذات ^(٢)، وأن كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات، و ^(٣) بأنه تعالى غير مرئي في الآخرة بالأبصار ^(٤)، وبأن الحسن والقبح عقليان، ويجب عليه ^(٥) رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله، وثواب المطيع والتائب، وعقاب صاحب الكبيرة. ثم إنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة اختلفوا عشرين فرقة، يكفر بعضهم بعضاً، وهم:

الواصلية، والعمرية - بفتح العين وسكون الميم -، والهديلية، والنظامية، والأسوادية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمزدارية، والهشامية، والصالحية، والحابطية ^(٦)، والحديبية ^(٧)، والمعمرية، والشمامية، والخطاطية ^(٨)، والجاحظية، والكعبية، والجبائية، والبهشية.

الفرقة الثانية: الشيعة:

أي: الذين شايعوا علماً رضي الله عنه أي: تابعوه، وقالوا: إنه ^(٩) الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١٠) بالنص ^(١١)، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م» بدون: وقالت المعتزلة جميعاً بنفي الصفات الزائدة على الذات.

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (في الأبصار).

(٥) «م» بدون: (عليه).

(٦) «أ»: (الحابطية).

(٧) «م» بدون: (الحديبية).

(٨) «أ»: (الخطاطية).

(٩) «م»: (إن).

(١٠) «م»: (عليه السلام).

(١١) «أ»: (وبالنص).

الإمامة^(١) لا تخرج [عنه و]^(٢) عن أولاده، وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم، وإما ببيعة منه، أو من أولاده.

وهم اثنان وعشرون فرقة^(٣)، يكفر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية، وإمامية.

أما الغلاة فثمانية عشرة: السبئية، والكاملية والبنائية^(٤) والمغيرية، والجناحية، والمنصورية، والخطابية - بفتح الخاء وتشديد الطاء -، والغرابية، والذمية - بفتح الذال المعجمة، والمهامية، والزراية^(٥)، واليونسية، والشيطنية، والرزامية، والمفوضة^(٦)، والبدائية، والنصيرية - على التصغير -، والاستحامية^(٧) - وهما فرقة واحدة - والإسماعيلية، وقد تُلَقَّبُ^(٨) الإسماعيلية بالباطنية وبالقرامطة.

وأما الزيدية، فثلاث فرق: الجارودية، والسلمانية، والبشرية. وأما الإمامية فلم يتفرق أوائلهم، وإن تفرق متأخروهم، ولذلك عُدُّوا فرقةً واحدةً.

الفرقة الثالثة: الخوارج:

وهم سبع فرق: المحَكِّمة^(٩) - بضم الميم وكسر الكاف المشددة -، والبهيشية^(١٠)،

(١) «م»: (الأئمة).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «م» بدون: (فرقة).

(٤) «م»: (البنائية).

(٥) «م»: (الزرادية).

(٦) «م»: (المفوضية).

(٧) «م»: (إسحاقية).

(٨) «م»: (يلقب).

(٩) «م»: (المحكمة).

(١٠) «أ»: (والنهيشية).

والأزارمة^(١)، والنجدات، والأصفرية - بالفاء -، والإباضية.
 وافترق الإباضية فرقاً أربعاً، الحفصية، واليزيدية، والحارثية^(٢)، والقائلون
 بأن إتيان المأمور به طاعة وإن لم يقصد به وجه الله [تعالى]^(٣).
 والسابعة من الخوارج العجاردة، وهم عشر فرق: الميمونية، الحمزية^(٤)،
 الشيعية، الحازمية، الحليفية، الأطرافية^(٥)، المعلومية، المجهولية، الصلنية، الشعالية.
 وتفرق الشعالية فرقاً أربعاً: الأخنسية، والمعبدية، والشيبانية^(٦)، والمكرمية.
 الفرقة الرابعة: المرجئة:
 لُقِبُوا به لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، فهم يعطون الرجاء.
 وفرقهم خمس:
 اليونسية، والعبيدية، والغسانية - بالغين المعجمة والسين المهملة المشددة^(٧) -،
 والثوبانية، والتومية.
 الفرقة الخامسة: النجارية، أصحاب محمد^(٨) بن حسن النجار، وهم ثلاث
 فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركية.
 الفرقة السادسة: الجبرية:
 الجبر: إسناد فعل العبد إلى الله تعالى [عز شأنه]^(٩).

(١) «م»: (الأزارمية).

(٢) «م» بدون واو العطف في هذين الموضعين.

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».:.

(٤) «م»: (الأحمرية).

(٥) «م» بدون: (الأطرافية).

(٦) «م» بدون واو العطف في هذين الموضعين.

(٧) «م»: (المشددة المهملة).

(٨) «م»: (محمود).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

والجبرية قسماً: متوسطة بين الجبر والتفويض، تُثبت للعبد كسباً في الفعل بلا تأثير فيه كالأشعرية. وخالصة لا تثبت الكسب، كالجهمية.

الفرقة السابعة: المشبهة^(١):

شَبَّهوا الله تعالى بالمخلوقات، وهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريق التشبيه:

فمنهم مشبهة غلاة الشيعة.

ومنهم مشبهة الحشوية.

ومنهم مشبهة الكرامية.

وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم: الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة:

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء السابقين^(٢).

قال شارح «المقاصد»^(٣): والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام^(٤) وأكثر الأقطار هم: «الأشاعرة»، أصحاب أبي الحسن الأشعري. وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة هم: «الماتريدية»، أصحاب أبي منصور الماتريدي.

(١) إن من المناسب أن تذكر واحدة من أكبر فرق ومدارس المشبهة والمجسمة وهي فرقة التيمية، ومؤسسها هو ابن تيمية الحارثي، وقد تأثر بأفكاره خلق من الناس، والمذهب الوهابي السلفي في هذه الأزمان التي نعيش فيها قائم في أصوله الاعتقادية على طريقة ابن تيمية في التجسيم، وقد حمل التشبيه منهم إلى كافة أصقاع العالم بسبب امتلاكهم للقوة المالية (النفط)، وبسبب تقصير علماء أهل السنة في بيان عقيدتهم، وهؤلاء هم إحدى المذاهب الفكرية الضالة التي انتشرت في ظل سكوت أهل السنة، ويضاف إليهم: الشيعة، وأتباع الفلسفات المعاصرة من مادية وشككية وعلمانية وحدائية وقومية ووجودية وحسية ووضعية ونقعية وغيرها.

(٢) «ب»: (ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق).

(٣) «م» بدون: (شارح المقاصد).

(٤) «ب»: (الشام).

و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند.

وبين الطائفتين اختلافٌ في بعض الأصول، كمسألة^(١) التكوين، [وغيرها]^(٢)، ولا يُنسبُ أحدهما إلى البدعة.

أقول: المعتزلة عشرون فرقة، والشيعة اثنان^(٣) وعشرون فرقة، والخوارج ما عدا الإباضية والعجاردة منها، خمس فرق، والإباضية أربع فرق، والعجاردة ما عدا الشعالية^(٤) منها تسع فرق، والشعالية^(٥) أربع فرق، والمرجئة خمس فرق، والنجارية ثلاث فرق، والجبرية فرقتان، والمشبهة فرقة واحدة^(٦).

فالمجموع ستة وسبعون، وهذا زائد على العدد الواقع في الحديث المذكور، فيجب أن يُعدَّ واحدٌ من الإباضية والشعالية فرقة واحدة.

(١) «ب»: (مسئلة).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «خ»: (اثنان).

(٤) «م»: (الشعالية).

(٥) «م»: (الشعالب).

(٦) «خ»: (اثنان). عد «المشبهة» فرقة واحدة باعتبار المعنى العام المتحقق في جميع التيارات المندرجة تحت أصول التشبيه، وإلا فقد تتميز طوائف التشبيه عن بعضها البعض بميزات منهجية واعتقادية خاصة، فإن التشبيه والتجسيم يشمل الكرامية، والحشوية، والمشبهة، والمجسمة، والتيمية وأتباعها من الوهابية والسلفية.

خاتمة

في حكم مخالف الحق من أهل القبلة

أُيْحَكُمُ بِكُفْرِهِمْ أَمْ لَا^(١)؟

قال شارح «المقاصد»: ومعناه أن الذين اتفقوا على ما هو من «ضروريات الإسلام»، كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وما أشبه ذلك، واختلفوا في أصول^(٢) سواها، كمسألة الصفات، وخلق الأعمال، وعموم الإرادة، وقدم الكلام، وجواز الرؤية، ونحو ذلك، مما لا نزاع في أن الحق فيها واحد، هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد، أم لا؟ وإلا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم، ونفي الحشر^(٣)، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك، وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه.

فذهب الشيخ^(٤) الأشعري وأكثر الأصحاب إلى أنه ليس بكافر، وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله^(٥): لا أرُدُّ شهادة كل أهل الأهواء إلا الخطابية لاستحلالهم الكذب.

وفي المنتقى عن أبي حنيفة: أنه لم يُكفَّر أحدٌ من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء. ومن أصحابنا من قال بكفر المخالفين. وقال الأستاذ أبو إسحاق: نكفر من يكفرنا.

(١) «خ»: «... من أهل القبلة ويحكم بكفرهم أم قال شارح المقاصد...»، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) «م»: «أصولها».

(٣) «م»: «حشر الأجساد».

(٤) «م» بدون: (الشيخ).

(٥) «م» بدون: (رحمه الله).

أقول: فبعض الفرق المذكورة منكرٌ لبعضِ «ضروريات الدين» كـ «الحابطية»^(١)، قالوا بإلهين، و«الجناحية» أنكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والزنا، و«الإسماعيلية» قصدوا إبطال الشرائع، كما في شرح «المواقف»، فلا نزاع في كفرهم، وإنما عُدُّوا من الفرق الإسلامية لدعائهم الإسلام، ولعل أمثال هؤلاء لم يظهرُوا^(٢) في زمن أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى^(٣) وقد^(٤) أطلقوا القول بعدم كفر أهل الأهواء.

أقول: بعض^(٥) هذه الفرق كان سببُ ضلالهم مطالعة كتب الفلاسفة وهم الواصلية، والنظامية، والجاحظية، والإسماعيلية، طالعوا كتب الفلاسفة فصاروا من أشقى^(٦) الطرق الضالة، خصوصاً الإسماعيلية، فإنهم تفلسفوا ولم يزالوا^(٧) مستهزئين بالنواميس الدينية والأُمور الشرعية، كذا في شرح «المواقف».

فمن عظم الفلسفة^(٨)، وزين كتبها، واقتخر باشتغالها، وعدَّ العراء عنها عاراً، واستبدل^(٩) العلوم الشرعية بها خساراً، كما يُحسُّ من كلمات بعض الطلبة، فلا شك^(١٠) أنه مُستخفٌ بالشرعية، وأخسُّ من^(١١) الجهلة، مُلحَقٌ بالإسماعيلية.

(١) «م»: (الخطابية).

(٢) «م»: (يظهر).

(٣) هذه العبارة في «م»: (أبي حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله)،

(٤) «م»: (ولذا) بدلا عن: (وقد).

(٥) «م»: (وأقول وبعض).

(٦) «م»: (أشقياء).

(٧) «م»: (فإنهم طالعوا كتب الفلاسفة مستهزئين.. بدلا عن: (تفلسفوا ولم يزالوا...))،

(٨) «أ + م»: (الفلاسفة).

(٩) «م»: (استبدال).

(١٠) «م»: (فلا نشك).

(١١) يوجد هنا كلمة: (المسبوبة) في «م» هكذا: (من السبوبة والجهلة).

وقد كثرت^(١) مقالات علماء^(٢) الدين في هذا الباب، ولنقتصر على ما ذكره تاج الدين السبكي رحمه الله تعالى^(٣) عليه حيث قال:

ومنهم طائفة تبعت طريقة أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم وسموها: [الحكمة الإسلامية]، ولقبوا أنفسهم: [حكماء الإسلام]، وهم أحقُّ بأن^(٤) يسموا سفهاء و^(٥) جهلاء من أن يسموا حكماء، إذ هم أعداء أنبياء الله تعالى ورسوله - عليهم السلام، والمحرِّفون لكلمة الشريعة^(٦) عن مواضعه، عكفوا على^(٧) دراسة ترهات هؤلاء الأقوام وسموها الحكمة الإسلامية، واستجملوا من^(٨) عرى عنها، ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآناً ولا حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٩).

ولعمر الله، إن هؤلاء إلا ضراً على عوام المسلمين^(١٠) من اليهود والنصارى، لأنهم يلبسون لباس المسلمين، ويزعمون أنهم من علمائهم، فيقتدي العامي بهم، وهم لا يعتقدون شيئاً من دين الإسلام، بل يهدمون قواعده وينقضون عراه عروة عروة^(١١).

(١) «خ»: (كثرت)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «خ + أ»: (عماد الدين)، وما أثبتناه من «م».

(٣) «خ» بدون: (تعالى)، «م» بدون: (رحمة الله تعالى عليه). وما أثبتناه من «أ».

(٤) «م»: (أن).

(٥) «م» بدون: (و).

(٦) «م»: (الكلم الشريفة).

(٧) «م»: (عن).

(٨) «م»: (عن).

(٩) «أ»: (... وسلم اه).

(١٠) «خ» بدون: (المسلمين)، وزدناها من «أ». «م»: (الناس).

(١١) «م» بدون: (عروة الثانية).

شعر:

وما انسبوا^(١) إلى الإسلام إلا

لصون دماءهم أن لا يسالا

فيأتون المناكر في نشاط

ويأتون^(٢) الصلاة وهم كسالى

فالحدَرَ الحدَرَ منهم، وقد أفتى جماعة^(٣) أئمتنا ومشايخنا بتحريم الاشتغال في الفلسفة، ثم قال ما حاصله: إن من حفظ القرآن كله وشيئاً كثيراً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم وبلغ في الفقه مرتبة الإفتاء يجوز له^(٤) النظر في الفلسفة للرد على أهلها، ولكن بشرطين:

أحدهما: أن يثق من نفسه بأنه لا تحركها^(٥) رياح الأباطيل^(٦).

والثاني: أن لا يمزج^(٧) كلامهم بكلام علماء الإسلام.

ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين^(٨)، وما كان ذلك إلا في زماننا وقبله بيسير^(٩) منذ نشأة نصير الدين^(١٠) الطوسي ومن تبعهم، لا حياهم الله.

(١) «م»: (التبسوا).

(٢) «خ»: (فيأتون)، وما أثبتناه من «أ».

(٣) «أ»: (جملة).

(٤) «م» بدون: (له).

(٥) «خ + م + ب + ج»: (يحركها).

(٦) «م»: (الأباطل).

(٧) «أ»: (يخرج).

(٨) «م» بدون: (ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين).

(٩) «م»: (يشتهر).

(١٠) «خ» بدون: (الدين)، وما أثبتناه من «أ».

ثم قال: رأيت أن من^(١) ترك الكتاب والسنة واشتغل بمقالات ابن سينا ومن نحا نحوه، قائلاً قال الشيخ ابن سينا، وقال خواجه نصير، ونحو ذلك، أن يُضرب بالسياط، ويُطاف به في الأسواق، ويُنادى عليه: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بأباطيل المبتدعين.

و^(٢) أقول: ومن لم يُهْدَ قلبه^(٣) لا يفرق بين الحق والباطل، ويكب على ما ليس فيه طائل، وهو في ضياع وضلال، ويخاف عليه سوء المآل، وما ظنك بخسران من يشتغل بكتب الفلسفة، وقد قال تاج الدين السبكي رحمه الله: «لم أجد أضرَّ على أهل عصرنا وأفسدَ لعقائدهم من نظرهم في الكتب الكلامية التي أنشأها المتأخرون بعد نصير الدين^(٤) الطوسي وغيره».

ثم^(٥) أقول: إن كان «المواقف» و«المقاصد» و«الطوابع» من هذا القبيل، كما هو المظنون، فمقصود أضعف العباد بالتصدي لجمع هذا صرف وجوه الطلبة عن الاشتغال بنسخ الفلسفة، فهذا أهون الشرين.

واستغفر الله العظيم، وأتوب إليه وأعوذ [به]^(٦) من أن يؤاخذني بسهو القلم وزلل القدم ونعوذ به من سوء العقائد الباطلة^(٧)، والخطرات الفاسدة، ونسأله حسن الخاتمة.

ثم الحمد لمنعم^(٨) النعم السوابق واللواحق، والمعطي ما ينبغي لكل فرد فرد

(١) «خ + م»: (رأيت فمن)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) هذه العبارة في «م» هكذا: (ومن لم يهد الله تعالى قلبه يكتب...).

(٤) «خ + م» بدون: (الدين)، وما أثبتناه من «أ».

(٥) «م» بدون: (ثم).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) هذه العبارة في «م» هكذا: (وذلك القدم ونعوذ بالله من العقائد الباطلة).

(٨) «أ»: (الحمد لله المنعم...).

الأحاديث

أفضل العبادات أحزها.

إنما الأعمال بالنيات.

إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن.

أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه.

سترون ربكم.

المسعر هو الله.

تقتلك الفئة الباغية.

سقف الجنة عرش الرحمن. الأئمة من قريش.

الإيمان بضع وسبعون شعبة.

شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

ستفترق أمتي.

أسماء البلدان

المدينة، بغداد، بني قنطوراء، بصرى، حوران، خراسان، العراق، الشام، ما

وراء النهر، سمرقند.

أسماء الأديان

الفارسية، المانوية، الديصانية، الثنوية، العربية، القرشية، اليهودية، النصرانية،

الدهرية، المجوسية العرب.

أسماء الفرق

النحاة الفلاسفة المتكلمون المعتزلة الأشاعرة الإسماعيلية الصوفية الحشوية
المهندسون الجبرية المنطقيون المليون المنجمون الفلاسفة الإلهيين الفلاسفة الطبيعيين
الشيعة الروافض الحنابلة السلف

أسماء العلوم

أصول الفقه علم الكلام الفقه الفلسفة المنطق

الأمثال

من عز بز

أسماء الكتب

الطوابع، المواقف، المقاصد، شرح الطوابع، (الأصفهاني) حاشية شرح
الطوابع (الرجاني)، الشمسية، شرح الشمسية، شرح حكمة العين، منهوات آداب
المسعودي، منهوات آداب الأصفهاني، قاضي مير، الكشف، منتهى المنى: شرح
أسماء الله الحسنى للبيضاوي، التتار خانية، طبقات السبكي، الأحياء، المنتقى، شرح
المواقف، شرح المقاصد، التوضيح، التلويح، حاشية الشريف على السعد في البلاغة،
الزند: كتاب فيه تأويل المجوس.

ألقاب كتب

المطولات

أسماء الاعلام

نصير الدين الطوسي، تاج الدين السبكي، البيضاوي، الأصفهاني، الجرجاني،
 سعد الدين التفتازاني، الأصمعي، الخليل واصل بن عطاء، سيويه، الحسن البصري،
 أبو الحسن الأشعري، ابن سينا، الإمام الرازي، حجة الاسلام، إمام الحرمين أبو
 اسحق، الخيالي الدواني، محمود الخوارزمي، الحسين النجار الكعبي، أبا هب، ابن
 سعيد، أبو منصور الماتريدي، الحلبي، زكريا، مريم، آصف، بلقيس، سليمان، إبراهيم
 بن أدهم، الأمدي، عبد الله بن الحسين العنبري، أبو سفيان، آدم حواء، جالينوس،
 معمر، سعد بن عباد، أبو حنيفة الشافعي، ابن ماجه البيهقي، ابن عباس، مسيلمة
 الكذاب، نمرود النظام، أبو علي الجبائي، أبو هاشم، أبو الهذيل العلاف، أبو الحسن
 البصري، القاضي أبو بكر، أفلاطون، منلا زاده، أرسطو، الفارابي.

طرق التعبير عن أصحاب الأقوال في مختلف المباحث

بعض الأشاعرة

جمهور الأشاعرة

مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة

الجمهور

المحققون

المتصوفة وأصحاب الطريقة

الأكثر

جمهور المعتزلة

بعض المعتزلة

أكثر المعتزلة

مذهب فلان ومذهب الجمهور

والمذهب ...

طريق أهل اللغة

قال مشايخ أهل السنة

أهل العلم والتحقيق وأما العامة

قدماء المتكلمين (في جـ) هم المعتزلة

الجمهور من محققي الأشاعرة والمعتزلة

جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج

أكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه

اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف

الصحيحة

بعض شارحي الحديث

قال بعض الأصفياء

جمهور متأخري الإمامية

النظام ومتبعوه

البلخي ومتبعوه

أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم

ابن سينا ومن تابعه

جمهور العلماء

قال الحسن البصري وجماعة من رؤساء المعتزلة منهم محمود الخوارزمي

قال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار

وقال بعض الحنفية

بعض المتقدمين من الفلاسفة
أوائل المعتزلة
ذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة وذهب الباكون
وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية
إجماع الأنبياء
كما هو مذهب السلف
جمهور معتزلة بغداد
جمهور معتزلة بصرة
كما صرح به في بعض الكتب
في عرف المتكلمين
في عرف الفقهاء
قرره بعض الأفاضل
مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة
مذهب المتصوفة وأصحاب الطريقة
على ما ذهب إليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين
قال بعض الأفاضل في حاشية الأصفهاني

طريقته في عناوين مباحث الكتب

كتاب

فصل

مبحث

مطلب

قسم

ضرب

فرع

فائدة

تنبيه

تتمة

بحث زده

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
مقدمة التَّحْقِيق	١٢
نبذة عن كتاب نشر الطوابع ومصنَّفه	٢٠
الإمام المرعشي	٢٣
أصول كتاب «نشر الطَّوابع»	٢٨
متن «نشر الطَّوابع»	٣٢
المقدمة	٣٩
الفصل الأوَّل: في مبادئ النَّظَر	٣٩
الفصل الثَّاني: الأقوال الشَّارحة	٤٣
المبحث الأوَّل: في شرائط المعرِّف	٤٥
المبحث الثَّاني: في أقسام المعرِّف	٥٠
المبحث الثَّالث: في بيان ما يجوز أن يعرف بشيء آخر وبيان ما يجوز أن يعرف به شيء آخر	٥٢
الفصل الثَّالث: في الحجج	٥٥
المبحث الأوَّل: في أنواع الحجج	٥٧
المبحث الثَّاني: في القياس وأصنافه	٦٢
المبحث الثَّالث: في موادَّ الحجج	٦٦
مقدِّمات الخطابة	٧٢
مقدِّمات المغالطة	٧٢
مطلب نفيس	٧٤
الفصل الرَّابع: في أحكام النَّظَر	٧٩
المبحث الأوَّل: في إفادة النَّظَر الصَّحيح العلم	٨١

الصفحة

الموضوع

٨٧	المبحث الثاني: في أنَّ النَّظَرَ الصَّحِيحَ كافٍ في معرفة الله تعالى
٨٨	المبحث الثالث: في وجوب النَّظَر في معرفة الله تعالى
٩٣	الكتاب الأوَّل: في الممكنات
٩٥	الباب الأوَّل: في الأمور الكلِّيَّة
٩٧	الفصل الأوَّل: في تقسيم المعلومات
١٠٤	مطلب: تعريف العلم
١٠٥	الفصل الثاني: في الوجود والعدم
١٠٧	المبحث الأوَّل: في تصوُّر الوجود
١٠٨	المبحث الثاني: في كون الوجود مشتركاً
١١٠	المبحث الثالث: في زيادة الوجود وعدم زيادته
١١٢	المبحث الرَّابِع: في أنَّ المعدوم ليس بثابت
١١٤	المبحث الخامس: في الحال
١١٥	الفصل الثالث: في الماهيَّة
١١٧	المبحث الأوَّل: في نفس الماهيَّة
١٢٥	المبحث الثاني: في أقسام الماهيَّة
١٣٣	المبحث الثالث: في التَّعَيُّن
١٣٩	الفصل الرَّابِع: في الوجوب والإمكان والقِدَم والحدوث
١٤١	المبحث الأوَّل: في أنَّ هذه الأربعة أمور عقليَّة لا وجود لها في الخارج
١٤٢	المبحث الثاني: في أحكام الوجوب لذاته
١٤٥	المبحث الثالث: في أحكام الإمكان
١٥٢	المبحث الرَّابِع: في القِدَم

١٥٤ المبحث الخامس: في الحدوث
١٥٧ الفصل الخامس: في الوحدة والكثره
١٥٨ المبحث الأول: في حقيقتها
١٦٣ المبحث الثاني: في أقسام الوحدات
١٧٠ المبحث الثالث: في أقسام الكثير
١٨١ الفصل السادس: في العلة والمعلول
١٨٢ المبحث الأول: في أقسام العلة
١٨٥ المبحث الثاني: في تعدد العلل والمعلولات
١٨٧ المبحث الثالث: في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر
١٨٨ المبحث الرابع: في أن البسيط الحقيقي لا يكون فاعلاً قابلاً معاً
١٨٩ الباب الثاني: في الأعراض
١٩١ الفصل الأول: في المباحث الكلية الشاملة لجميع الأعراض
١٩٣ المبحث الأول: في تعدد أجناس الأعراض
١٩٩ المبحث الثاني: في امتناع انتقال الأعراض من محل إلى محل آخر
٢٠٠ المبحث الثالث: في امتناع قيام العرض بالعرض
٢٠١ المبحث الرابع: في أن العرض لا يبقى زمانين
٢٠٣ المبحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
٢٠٥ الفصل الثاني: في مباحث الكم
٢٠٧ المبحث الأول: في أقسام الكم
٢١٠ المبحث الثاني: في قسمة الكم إلى كم بالذات وكم بالعرض
٢١٤ المبحث الثالث: في عدمية هذه الكميات

الصفحة

الموضوع

٢١٦	المبحث الرَّابِع: في الزمان
٢١٨	المبحث الخامس: في المكان
٢٢٣	الفصل الثالث: في الكيف
٢٢٦	القسم الأول: الكيفيات المحسوسة
٢٢٦	المبحث الأول: في أقسامها
٢٢٨	المبحث الثاني: في تحقيق الملموسات
٢٣٧	المبحث الثالث: في تحقيق المبصرات
٢٤١	المبحث الرَّابِع: في تحقيق المسموعات
٢٤٤	المبحث الخامس: في تحقيق الطُّعوم
٢٤٧	المبحث السَّادس: في تحقيق المشمومات
٢٤٨	القسم الثاني: الكيفيات النفسانية
٢٤٨	المبحث الأول: في الحياة
٢٥٣	المبحث الثاني: في الإدراكات
٢٦٤	المبحث الثالث: في القدرة والإرادة
٢٧٤	المبحث الرَّابِع: في اللَّذَّة والألم
٢٧٦	المبحث الخامس: في الصِّحَّة والمرض
٢٧٧	القسم الثالث: الكيفيات المختصة بالكمِّيات
٢٧٨	زيادة
٢٨٠	القسم الرَّابِع: الكيفيات الاستعدادية
٢٨١	الفصل الرَّابِع: في الأعراض النَّسبية
٢٨٣	المبحث الأول: في هليَّة الأعراض النَّسبية

٢٨٣ المبحث الثاني: في الأين
٢٨٧ المبحث الثالث: في الإضافة
٢٩٥ الباب الثالث: في الجوهر
٣٠١ الفصل الأول: في الأجسام
٣٠٣ المبحث الأول: في تعريف الجسم
٣٠٥ المبحث الثاني: في أجزاء الجسم
٣٠٩ المبحث الثالث: في أقسام الجسم
٣١٤ المبحث الرابع: في حدوث الأجسام
٣١٦ المبحث الخامس: الأبعاد الموجودة
٣١٧ الفصل الثاني: في الجواهر المفارقة عن المادة
٣١٩ المبحث الأول: في أقسام الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية
٣٢٣ المبحث الثاني: فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة
٣٢٧ المبحث الثالث: فيما زعم الفلاسفة أن لكل فلك نفس مجردة
٣٢٨ المبحث الرابع: في أن النفوس الإنسانية مجردة
٣٣٢ المبحث الخامس: في أن النفس الناطقة حادثة
٣٣٣ المبحث السادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه ..
٣٤٥ المبحث السابع: في بقاء النفس بعد فناء البدن
٣٤٧ الكتاب الثاني: في الإلهيات
٣٤٩ الباب الأول: في ذات الله تعالى
٣٥١ الفصل الأول: في العلم به
٣٥٣ المبحث الأول: في إبطال الدّور والتّسلسل

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود	٣٦٠
المبحث الثالث: في إمكان معرفة ذاته تعالى	٣٦٤
الفصل الثاني: في التنزيهات	٣٦٧
المبحث الأول: أنَّ حقيقته تعالى لا تماثل غيره	٣٦٩
المبحث الثاني: في نفي الجسميَّة والجهة عنه تعالى	٣٧٢
المبحث الثالث: في نفي اتِّحاده تعالى بغيره ونفي حلوله تعالى في غيره	٣٧٣
المبحث الرابع: في نفي قيام الحادث بذاته تعالى	٣٧٦
المبحث الخامس: في أنَّه تعالى لا يتَّصف بالأعراض المحسوسة	٣٧٧
المبحث السادس: انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض	٣٧٨
المبحث السابع: في انه تعالى ليس في زمان	٣٧٩
الفصل الثالث: في التَّوحيد	٣٨١
الباب الثاني: في الصِّفات الثُّبوتية	٣٨٧
المقدمة: في أنَّ له صفات موجودة قائمة بذاته زائدة على ذاته تعالى	٣٨٩
الفصل الأول: في الصفات التي يتوقَّف عليها أفعاله تعالى	٣٩٥
المبحث الأول: في القدرة	٣٩٧
المبحث الثاني: في أنَّه تعالى عالم	٤٠٣
المبحث الثالث: في الحياة	٤٠٥
المبحث الرابع: في إرادته تعالى	٤٠٦
الفصل الثاني: في سائر صفاته	٤٠٩
المبحث الأول: في السَّمع والبصر	٤١١
المبحث الثاني: في أنَّه تعالى متكلم	٤١٢

٤١٦	المبحث الثالث: في البقاء
٤٢١	المبحث الرابع: في صفات آخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري
٤٢٣	المبحث الخامس: في التكوين
٤٢٧	المبحث السادس: في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة
٤٢٩	الباب الثالث: في أفعاله تعالى
٤٣١	المسألة الأولى: في أفعال العباد
٤٣٩	المسألة الثانية: اختلفوا في أن الله تعالى هل هو مُريد للكائنات أو لا
٤٤٣	المسألة الثالثة: في الحُسن والقبح
٤٤٦	المسألة الرابعة: في أن الله تعالى لا يجب عليه شيء
٤٥٠	المسألة الخامسة: في أنه أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض والعلل الغائية
٤٥٢	المسألة السادسة: فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده
٤٥٤	المبحث الأول: في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة
٤٥٤	الأول: الطبع والختم والأئنة
٤٥٦	الثاني: التوفيق والهداية
٤٥٧	الثالث: الأجل
٤٥٧	المسألة الأولى: الأجل واحد
٤٥٨	المسألة الثانية: المقتول مائت بأجله
٤٥٩	المسألة الثالثة: الموت أمر موجود قائم بالميت
٤٦٠	الرابع: الرزق
٤٦٣	المبحث الثاني: في التكليف بما لا يُطاق
٤٦٦	المبحث الثالث: في أساء الله تعالى

الصفحة

الموضوع

٤٦٦	الفصل الأول: فيما اشتهر من الخلاف في أن الاسم هو نفس المسمى أم لا
٤٦٦	مقدمة
٤٦٧	مقصد
٤٧٥	الفصل الثاني: في أقسام الاسم على الإطلاق
٤٧٧	الفصل الثالث: في أن تسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية
٥٠٣	الكتاب الثالث: في النبوة ما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرهما
٥٠٥	الباب الأول: في النبوة
٥٠٧	المبحث الأول: في معنى النبي
٥١٠	المبحث الثاني: في احتياج الإنسان إلى النبي
٥١١	المبحث الثالث: في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام
٥١٦	المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام
٥٢١	المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة
٥٢٣	المبحث السادس: في كرامات الأولياء
٥٢٩	الباب الثاني: في الحشر والجزاء
٥٣١	المبحث الأول: في إعادة المعدم
٥٣٣	المبحث الثاني: في حشر الأجساد
٥٣٩	المبحث الثالث: في الجنة والنار
٥٤١	المبحث الرابع: في الثواب والعقاب
٥٤٥	المبحث الخامس: في العفو عن أصحاب الكبائر
٥٤٦	المبحث السادس: في شفاعة محمد ﷺ لأصحاب الكبائر
٥٤٧	المبحث السابع: في التوبة

الصفحة

الموضوع

٥٤٧	البحث الأول: في حقيقتها
٥٥٠	البحث الثاني: في أحكام التَّوبَةِ
٥٥٥	البحث الثامن: في إحياء الموتى في قبورهم
٥٥٦	البحث التاسع: في سائر السَّمْعِيَّات
٥٥٧	البحث العاشر: في الأسماء الشَّرْعِيَّة من الإيمان والكفر
٥٥٧	المسألة الأولى: في حقيقة الإيمان
٥٦١	المسألة الثانية: في الكفر
٥٦٣	المسألة الثالثة: في تفصيل الكُفَّار
٥٦٥	الباب الثالث: في الإمامة
٥٦٧	البحث الأول: في وجوب نصب الإمام
٥٦٨	البحث الثاني: في شروط الإمامة
٥٧٠	البحث الثالث: فيما تثبت به الإمامة
٥٧٣	البحث الرابع: أنَّ الإمام الحقَّ بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصِّدِّيق
٥٧٤	البحث الخامس: في فضل الصَّحابة
٥٧٦	تذييل: في ذكر الفِرَق التي أشار إليها الرسول ﷺ
٥٨٣	خاتمة: في حكم مخالف الحقِّ من أهل القِبلة
٥٩٥	فهرس المحتويات

هذا الكتاب

هو خلاصة ما انتهى إليه العلماء الأكابر العُضد في مواقفه والبيضاوي في طوابعه والسعد في مقاصده ، وهي كتب غاية في التحقيق والنظر، وراية في علم الأصول والمنطق والكلام. وقد بنى العلماء الأكابر علومهم على ما أسسه سلفهم الصالح أمثال إمامي أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ومن استرط صراطهم من أمثال الأئمة الباهلي وتلاميذه الإسفراييني وابن فورك والباقلاني وغيرهم، وتبعهم بعد ذلك إمام الحرمين وحجة الإسلام.

وأودع الإمام أبو بكر المرعشي المعروف بساجلي زاده كتابه نشر الطوابع خلاصة كلام الأئمة في المنطق والأصول والعقائد، فجاء بالمختصر الواضح وقرر المرجوح من الراجح. فهو فريد في بابه نادر في لبابه، ولا يقدر على تأليفه إلا من هضم كلام الأكابر ووقفه الله لا اعتلاء تيك المنابر.

وهذه الكتب العظيمة هي مراجع تلك العلوم ومظان خلاصتها، فلا بد للدارس والقارئ من فهم ما كان قبلها ليوغل فيها برفق، فإنها مباحث عالية تحتوي على خلاصات غالية، لا يقدر ثمنها إلا من فهم محتواها وضبط مبناها ومعناها، ونسأل الله أن نكون منهم، فإن لم نكن فلا أحوج منا لخدمة الأكابر ولا بدّ لهم من خدم وهو الشرف الكبير.

دَارُ النُّبِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ

تلفاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٥٨٥٩

خلوي: ٠٠٩٦٢٧٩٥٣٩٤٣٠٩

عمان - الاردن ص.ب. ٩٢٥٤٨٠ الرمز ١١١٩

E-mail: darannor@gmail.com
www.darannor.com



نشر دار النبوي

تحقيق محمد يوسف إدريس

